LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

VOL. II

EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 24

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

II

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS
POR
NÉSTOR LUIS CORDERO, FRANCISCO JOSÉ OLIVIERI,
ERNESTO LA CROCE y CONRADO EGGERS LAN



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., este volumen ha sido revisado por ALBERTO DEL POZO ORTIZ.

Sánchez Pacheco, 81, Madrid. España, 1985.

En este volumen, NÉSTOR LUIS CORDERO es responsable del capítulo dedicado a Zenón; FRANCISCO JOSÉ OLIVIERI, del correspondiente a Meliso; ERNESTO LA CROCE, del que concierne a Empédocles; y CONRADO EGGERS LAN, del consagrado a Anaxágoras.

PRIMERA EDICIÓN, septiembre de 1979.
1.ª reimpresión, septiembre de 1985.

Depósito Legal: M. 26038-1985.

ISBN 84-249-3532-2.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1985. — 5903.

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Al comienzo del primer volumen de la presente edición de *Los filósofos presocráticos*, en la «Introducción General», el lector hallará explicitadas las razones que orientan la selección de pensadores y textos, los criterios generales que se han tenido en cuenta y la explicación de las normas a que se ha ajustado el trabajo.

Aun cuando no se las reitere aquí, nos parece conveniente, sin embargo, recapitular sintéticamente por lo menos algunos puntos:

1) Los textos no están presentados como en la clásica recopilación de DK, sino de acuerdo con una clasificación temática que, junto con los desarrollos incluidos en las notas, servirán para orientar más adecuadamente al lector.

2) Obviamente, el orden de los textos no será el mismo que en DK. La numeración de ellos en el volumen se hará de forma corrida desde el primero hasta el último, y para facilitar la rápida identificación de cada texto en la recopilación de DK, se colocará entre paréntesis —siempre que corresponda— la respectiva referencia a DK. Al final del volumen, por último, el lector hallará una tabla de correlaciones entre ambas numeraciones.

3) No siempre se incluyen todos los textos contenidos en DK y, en cambio, se presentan muchos otros

que no figuran en esa recopilación. Asimismo, es posible que un texto ofrecido en DK se encuentre aquí repetido, parcial o totalmente, según el tema o subtema en que se lo clasifique.

En cuanto a la «Bibliografía General», incluida también en el primer volumen, hemos considerado conveniente reproducirla, ya que en las notas suele remitirse a ella aludiendo simplemente al autor o a la sigla adoptada para referirse al libro. Por la misma razón, acompañamos también la lista de las abreviaturas más usadas.

El lector encontrará, además, al final, un catálogo de fuentes que comprende, como en el volumen anterior, únicamente las autoridades y obras citadas en éste.

Buenos Aires, junio de 1978.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL Y ABREVIATURAS

a) *Principales recopilaciones de textos*

H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlín, 1879 (reprod. Berlín, 1958).

BURNET, *EGP* = J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, 4.ª ed., Londres, 1930, reimpr., 1958.

DK = H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlín, 1934-37, diversas ediciones desde la 6.ª, 1951-52.

J. VOILQUIN, *Les Penseurs Grecs avant Socrate*, París, 1941.

Los Presocráticos (trad., pról. y notas de J. D. GARCÍA BACCA), I-II, México, 1943-44, 2.ª ed., Caracas [s. a.].

Die Anfänge der Abendländischen Philosophie (fragmentos y testimonios traducidos por M. GRÜNWALD), Zurich, 1949.

CAPELLE = W. CAPELLE, *Die Vorsokratiker, Fragmente und Quellenberichte*, 4.ª ed., Stuttgart, 1953.

K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, 1953.

K-R = G. S. KIRK - J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, 1957 (reimpr., 1962; trad. cast., Madrid, 1969).

A. PASQUINELLI, *I Presocratici*, Turín, 1958.

Q. CATAUDELLA, *I frammenti dei Presocratici*, Padua, 1958.

W. KRANZ, *Vorsokratische Denker*, 3.ª ed., Berlín, 1959.

C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy. A Collection of Texts selected and supplied with some notes and explanations*, I, 3.ª ed., Leiden, 1963.

F. CUBELLS, *Los filósofos presocráticos*, 1.ª parte, Valencia, 1965.

J. GAOS, *Antología de la filosofía griega*, 2.ª ed., México, 1968.

R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, I, 7.ª ed., Buenos Aires, 1974.

Colección «Filosofia antica» (de la «Biblioteca di Studi Superiori», ed. «La Nuova Italia», Florencia) dirigida por R. MONDOLFO y M. UNTERSTEINER; diversos fascículos que serán mencionados en las Introducciones especiales.

b) *Principales manuales de historia de la filosofía griega*

BURNET, *GP* = J. BURNET, *Greek Philosophy. From Thales to Plato*, Londres, 1914, reimpr., 1955.

ZN = E. ZELLER - W. NESTLE, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, I 1-2, Leipzig, 1920-22.

W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía antigua*, I: *La Filosofía de los griegos* (trad. F. Larroyo), México, 1941.

— *Historia de la filosofía antigua* (trad. J. Rovira Armengol), Buenos Aires, 1955.

L. ROBIN, *La Pensée Grecque*, París, 1948, 3.ª ed., 1963.

T. GOMPERZ, *Pensadores griegos*, I (trad. C. G. Körner), Buenos Aires, 1951.

W. K. C. GUTHRIE, *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles* (trad. F. M. Torner), México, 1953.

KRANZ, *GP* = W. KRANZ, *Die griechische Philosophie*, Bonn, 1955; 5.ª ed., Brema, 1962; trad. cast., México, 1962-64.

K. JOËL, *Geschichte der Antiken Philosophy*, I, Tubinga, 1921.

F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, I, 1, Nueva York (reimpresión), 1960; trad. cast., Barcelona, 1964.

GUTHRIE, I y II = W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, 1962; II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, 1965.

c) *Principales estudios sobre la filosofía presocrática*

CORNFORD, *FRtoP* = F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy*, 1912; reed., Nueva York, 1957.

A. COVOTTI, *I presocratici*, Nápoles, 1934.

W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1941; reimpr., 1966.

GIGON, *Ursprung* = O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basilea, 1945; trad. cast., Madrid, 1971.

W. JAEGER, *Paideia*, I (trad. J. GAOS), México, 1946.

P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2.ª ed., París, 1949.

CHERNISS, *ACPP* = H. F. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935; reimpr., Nueva York, 1964.

JAEGER, *Teología* = W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. J. Gaos), México, 1952.

R. MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica* (trad. F. González Ríos), Buenos Aires, 1952.

— *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955.

McDIARMID, *TonPC* = J. B. McDIARMID, «Theophrastus on the Presocratic Causes», *HSCP* 61 (1953), 85-156.

SNELL, *Entd.* = B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, 3.ª ed., Hamburgo, 1955; trad. cast., Madrid, 1963.

FRÄNKEL, *Wuf* = H. FRÄNKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munich, 1955.

E. PACI, *Storia del pensiero presocratico*, Turín, 1957.

K. FREEMAN, *Companion to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, 1959.

SOLMSEN, *ASPW* = F. SOLMSEN, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors*, Nueva York, 1960.

H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich, 1962.

J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, Munich, 1962.

CORNFORD, *Pr. Sap.* = F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae. A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought*, ed. por W. K. C. Guthrie, Nueva York, 1965.

J.-P. VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego* (trad. M. Ayerra), Buenos Aires, 1965.

G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, I, Bari, 1967.

J. BRUN, *Les présocratiques*, París, 1968.

HÖLSCHER, *A. F.* = U. HÖLSCHER, *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Gotinga, 1968.

UBV = *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, ed. por H.-G. GADAMER, Darmstardt, 1968.
T. G. SINNIGE, *Matter and Infinity in the Presocratics Schools and Plato*, Assen, 1968.
SPP, I = *Studies in Presocratic Philosophy*, I: *The Beggining of Philosophy*, ed. por D. J. FURLEY - R. E. ALLEN, Londres, 1970.
STOKES, *One and Many* = M. C. STOKES, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington, 1971.
A. P. D. MOURELATOS (ed.), *The Pre-Socratics: a collection of critical essays*, Nueva York, 1974.
SPP, II = *Studies in Presocratic Philosophy*, II: *Eleatics and Pluralists*, ed. por R. E. ALLEN - D. J. FURLEY, Londres, 1977.

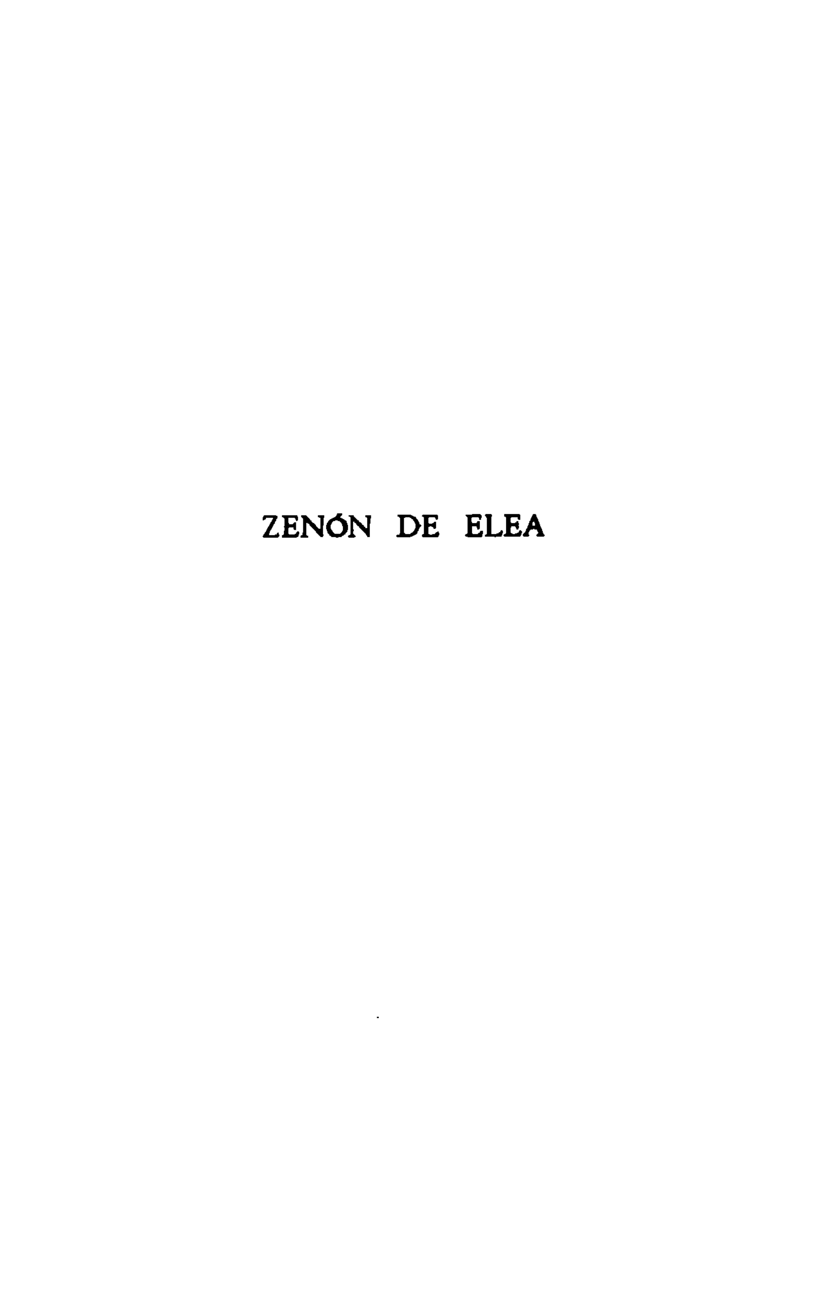
d) *Principales manuales de historia de la ciencia griega*

HEATH, *Aristarchus* = T. L. HEATH, *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus. A History of Greek Astronomy to Aristarchus*, 1913; reimpr., Oxford, 1966.
HEATH, I = T. L. HEATH, *A History of Greek Mathematics*, I, 1921; reimpr., Oxford, 1965.
B. FARRINGTON, *Ciencia Griega* (trad. E. Molina y Vedia - H. Rodríguez), Buenos Aires, 1957.
SCHUMACHER = J. SCHUMACHER, *Antike Medizin*, 2.ª ed., Berlín, 1963.
DICKS, *EGA* = D. R. DICKS, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Bristol, 1970.
G. E. R. LLOYD, *De Tales a Aristóteles* (trad. C. E. Gondell), Buenos Aires, 1973.

e) *Abreviaturas de nombres de revistas y actas*

AAA	=	*Acta Academiae Aboensis.*
AAASH	=	*Acta Antiqua Academica Scientia Hungarica.*
ABG	=	*Archiv für Begriffsgeschichte.*
AGP	=	*Archiv für Geschichte der Philosophie.*
AHES	=	*Archiv for History of Exact Sciences.*
AJP	=	*American Journal of Philology.*
CP	=	*Classical Philology.*

CQ = *Classical Quarterly.*
CR = *Classical Review.*
HSCP = *Harvard Studies in Classical Philology.*
JHI = *Journal of the History of Ideas.*
JHP = *Journal of History of Philosophy.*
JHS = *Journal of Hellenic Studies.*
MH = *Museum Helveticum.*
Mnemos. = *Mnemosyne.*
Philol. = *Philologus.*
Phr. = *Phronesis.*
PP = *La Parola del Passato.*
QS = *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik.*
RCSF = *Rivista Critica di Storia della Filosofia.*
RE = *Realencyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft.*
REA = *Revue des études anciennes.*
REG = *Revue des études grecques.*
RFIC = *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica.*
RhM = *Rheinisches Museum.*
SBAW = *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.*
SBB = *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie.*
SIFC = *Studi italiani di filologia classica.*
TPR = *The Philosophical Review.*
TRM = *The Review of Metaphysics.*



ZENÓN DE ELEA

INTRODUCCIÓN

En la historia de la filosofía hay figuras cuyo nombre se ha conservado por el solo hecho de haber sido continuadores, o, apenas, meros repetidores de filósofos de primera magnitud. Las contingencias de la transmisión histórica de las ideas filosóficas quiso que ciertos nombres no pasaran al olvido y así han perdurado, incluso como modestos apéndices de grandes filósofos. Pero también se ha dado el caso opuesto, el de figuras que bien pudieron haber brillado con luz propia y quedaron eclipsadas por una secular asociación con algún maestro de relieve sobresaliente. Éste es el caso de Zenón de Elea.

No sólo el hecho de haber nacido en Elea hizo de él un forzoso «eleático», sino que el genio literario de Platón lo convirtió, a los pocos años de su muerte, en un defensor acérrimo de su conciudadano Parménides, a quien habría acompañado a Atenas para exponer su pensamiento. Pero he aquí que el destino parece haberse ensañado con Zenón: casi nadie otorga crédito hoy a la insólita *tournée* filosófica descrita por Platón, pero pocos son los que se atreven a independizar la filosofía de Zenón de la de Parménides. Nuestro análisis de los testimonios y de los escasos fragmentos de Zenón, en cambio, nos permite sostener que su filosofía puede explicarse sin recurrir a los postulados parmenídeos,

y que su originalidad residió básicamente en la ejercitación formal de ciertos procedimientos —haya sido o no el «inventor» de la dialéctica (cf. textos núms. 30 y 31, y nota 10)— que luego formarían parte del andamiaje especulativo de todo sistema demostrativo.

¿Qué relación intelectual hay entre Zenón y Parménides? Como ya señaláramos, todos los testimonios parecen coincidir en un punto: Zenón fue discípulo de Parménides y sostuvo las tesis de su maestro. Esta opinión, por otra parte, fue la única que predominó entre los estudiosos hasta fecha reciente, al extremo de que se llegó a sostener que prácticamente no hay pasaje de Parménides que no haya contado con el «apoyo» explícito de Zenón (cf. UNTERSTEINER, páginas XIX-XXIX, y W. KULLMAN, «Zenon und die Lehre des Parmenides», *Hermes* 86 [1958], 157-172). Las críticas comenzaron respecto del testimonio más antiguo y más prestigioso: el de Platón. Si se examina con atención las afirmaciones de los demás doxógrafos, ellas no ofrecen datos concluyentes (cf. textos núms. 17 a 23, y nota 8). Platón, en cambio, es excesivamente explícito («el libro es una defensa del sistema de Parménides», *Parm.* 128c), y, por eso mismo, sospechoso.

Ya en 1957, N. B. Booth relativizó en parte la fuerza del testimonio platónico al afirmar que, en el *Parm.*, tanto Zenón como Parménides son «caracteres idealizados» que expresan argumentos «más extremos que los que realmente pensaron ellos mismos» (*Phr.* 1, pág. 2). Pero, en resumidas cuentas, Booth no se apartó en forma decisiva de los intérpretes tradicionales, pues concluyó que «los argumentos de Zenón estaban basados, en última instancia, en el dogma de Parménides» (*JHS*, pág. 201). Quien llevó a cabo una profunda revisión crítica del testimonio platónico fue F. Solmsen, en un documentado trabajo publicado en 1971. A partir de la idea de que el testimonio de Simplicio es también

deudor de Platón, Solmsen acusó a éste de haber acoplado a las tesis de Parménides ciertas hipótesis de Zenón que a él le parecieron compatibles con aquéllas, cuando en realidad Zenón habría defendido «una versión modificada de la teoría eleática» (pág. 140), independiente de la de Parménides, e incluso polémica tanto respecto de lo múltiple como de lo uno.

Dos destacados estudiosos de la filosofía griega acusaron el impacto del trabajo de Solmsen. Kurt von Fritz, autor de la exhaustiva reseña sobre Zenón en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie* (2.ª serie, t. 19, 1970, cols. 53-83), aceptó las conclusiones de Solmsen aunque con una pequeña reserva: Zenón, al atacar al movimiento y al cambio, colaboró con Parménides en la crítica del mundo de la *doxa*, aunque Platón los haya asociado con otra intención (*Diánoia*, pág. 11). G. Vlastos, en cambio, refutó la mayor parte de las afirmaciones de Solmsen y volvió a otorgar credibilidad al testimonio platónico. Según Vlastos, cuando un autor «cita un libro con tanta exactitud, podemos razonablemente inferir que habla con un conocimiento de primera mano» (*JHS*, pág. 142), y, en consecuencia, no tenemos por qué poner en duda que Zenón haya sido un seguidor de Parménides. A esta observación de Vlastos podemos responder, por un lado, con las numerosas citas incorrectas que encontramos en los diálogos platónicos. (Si siempre creyéramos al pie de la letra lo que dice Platón, el argumento del tercer hombre, expuesto *por Parménides* en *Parm.* 132a, tendría que haber pertenecido realmente al filósofo eleático, así como la serie de hipótesis contradictorias sobre lo Uno, que comienza en *Parm.* 137c, y que son absolutamente incompatibles con los fragmentos que hoy poseemos del *Poema* de Parménides.) Pero, por otro lado, si analizamos literalmente el texto de Platón, debemos admitir que, si bien, al comienzo del *Parm.*, Zenón, al

responder a Sócrates, admite decir lo mismo que su maestro (128b), señala casi en seguida que el verdadero alcance de su obra —que «no fue captado completamente por Sócrates» (128c)— es la *defensa* de la tesis de Parménides mediante la exposición de las hipotéticas consecuencias a las que llegarían quienes sostuviesen lo contrario. Pero si se tiene en cuenta la índole general del diálogo, y, en especial, algunos pasajes que suelen dejarse de lado cuando se estudia el pensamiento de Zenón —en especial, 135d ss.— parecería que la defensa de su maestro por parte de Zenón es puramente dialéctica. Cuando el Parménides platónico se refiere al pensamiento zenoniano, aconseja a Sócrates que se someta al mismo «ejercicio» (*gymnasía*) «que se ha escuchado de Zenón» (*Parm.* 135d). Esta *gymnasía* consiste en afirmar respecto de un mismo elemento, su existencia y su inexistencia, lo cual Zenón acaba de ilustrar con la hipótesis «si existe la pluralidad» y luego, *también*, con la de «si no existe la pluralidad» (136a). Esta imagen de Zenón, por otra parte, concuerda con la que presentara Platón en el *Fedro* (cf. texto núm. 39 y nota 14) —la cual resultaría incompatible con un Zenón «eleático»— y con una larga serie de testimonios que acentúa el carácter de ejercitación dialéctica de su obra.

En esta utilización meramente formal de la dialéctica residiría la originalidad filosófica de Zenón. En efecto: pareciera que en él la dialéctica se identifica pura y simplemente con la técnica de la discusión, sin tener una orientación propia ni el uso específico que este término tendrá en Platón o en Aristóteles. En este sentido, resulta sumamente ilustrativo el apelativo de «erístico» que encontramos en los textos núms. 32 y 33, pues ello nos indica que probablemente Aristóteles y luego los doxógrafos han encontrado gran similitud entre el método de Zenón y el de los filósofos megá-

ricos, denominados también en su tiempo «erísticos» o «dialécticos», y que por esta razón, quizá, han asociado el nombre de Zenón a la dialéctica.

Los ejemplos enumerados en los textos núms. 39, 40 y 41 —al igual que el testimonio platónico de *Parm.* 136a— parecen señalar que la dialéctica habría consistido, para Zenón, en la demostración simultánea de una tesis y de su antítesis, lo cual, como vemos en el pasaje platónico recién mencionado y en los textos números 35 a 38, sólo tendría por objeto la ejercitación del razonamiento, una suerte de «gimnasia mental».

¿Significa esto que Zenón era pura y simplemente un sofista? Si bien hay autores que sostuvieron este punto de vista (cf. *infra,* nota 15), no encontramos en Zenón algunos de los rasgos típicos de la prédica sofística (como la defensa de la retórica). Por otra parte, no debemos olvidar que este movimiento surgió en la segunda mitad del siglo v a. C. en función de circunstancias históricas muy concretas, mientras que el libro de Zenón (máxime si lo escribió en su juventud, como se lee en *Parm.* 128d) no pudo ser posterior al año 465. No caben dudas, en cambio, de que el polémico Zenón, que argumentó con igual virulencia, por ejemplo, contra lo uno y contra lo múltiple (cf. textos núms. 53 a 62, y 45 a 52), no es susceptible de ser ubicado en un sistema filosófico específico. Nació en Elea, pero no por eso debe afirmarse que pertenece a la escuela eleática, cuya existencia, por otra parte, se torna cada vez más dudosa a medida que se avanza en la investigación de la filosofía itálica de comienzos del s. v a. C. En este sentido, Parménides es una gran figura cuya soledad se acentúa día a día. El aporte personal de Zenón a la historia de la filosofía fue, según nuestra interpretación, exclusivamente metodológico, pues independizó de su contexto conceptual ciertos procedimientos formales utilizados ya por Parménides —entre ellos, la

«reductio ad absurdum»— y se sirvió de ellos para argumentar en favor y en contra de determinadas hipótesis. Sin haber sido un sofista, prefiguró ya los «discursos dobles» y, sin duda a pesar suyo, fue quizá el primer relativista. El único objetivo de sus brillantes ejercicios dialécticos habría sido puramente «gimnástico», y sobre la base de esta interpretación hemos estructurado nuestra exposición del pensamiento de Zenón.

Bibliografía

a) *Recopilación de fragmentos*

H. D. P. Lee, *Zeno of Elea*, Cambridge, 1936; 2.ª ed., Amsterdam, 1967. Contiene una exhaustiva recopilación de fragmentos y testimonios en griego, traducidos al inglés.

P. Albertelli, *Gli Eleati*, Bari, 1939.

M. Untersteiner, *Zenone. Testimonianze e frammenti*, Florencia, 1963. Contiene la recopilación de testimonios y fragmentos de DK, con algunos agregados, en versión griega e italiana.

b) *Estudios de conjunto*

V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, París, 1926; I: *Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement*; II: *Les prétendus sophismes de Zénon d'Élée.*

G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, Roma, 1932, págs. 87-155.

H. Fraenkel, «Zeno of Elea's attacks on plurality» (1955), en R. E. Allen - D. J. Furley (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, Londres, 1975, II, págs. 102-142.

N. D. Booth, *Phr. 1* = «Were Zeno's arguments a reply to attacks upon Parmenides?», *Phr.* 2, 1 (1957), 1-9.

— *Phr. 2* = «Were Zeno's arguments directed against the Pythagoreans?», *Phr.* 2, 2 (1957), 90-103.

— *JHS* = «Zeno's paradoxes», *JHS* 77, 2 (1957), 187-201.

G. Vlastos, *Encycl.* = «Zeno of Elea», en *The Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York - Londres, 1967, VIII, págs. 369-379.

ZMR = E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Florencia, 1967, vol. III de la 1.ª parte, a cargo de G. REALE.

W. C. SALMON (ed.), *Zeno's paradoxes*, Indianápolis - Nueva York, 1970.

F. SOLMSEN, «The tradition about Zeno of Elea re-examined», *Phr.* 16, 2 (1971), 116-141.

G. VLASTOS, «Plato's testimony concerning Zeno of Elea», *JHS* 95 (1975), 136-161.

K. VON FRITZ, «Zenón de Elea en el *Parménides* de Platón», *Diánoia*, 1975 (trad. B. NAVARRO).

I. Datos biográficos de Zenón de Elea.

a) *Lugar y fecha de nacimiento.*

1 (29 A 1) D. L., IX 28-29: Éste [= Zenón] prefirió Hyele, su patria, llamada luego Elea[1]. La ciudad, colonia de los foceos, era de escasa importancia, pero poseía la virtud de procrear sólo hombres excelentes... Zenón alcanzó su madurez durante la Olimpíada 79.ª (464-1 a. C.).

2 (29 A 2) *Suda*: Zenón... vivió durante la Olimpíada 78.ª (468-5 a. C.).

3 (29 A 3) Eus., *Crónica* a la Olimpíada 81ª (456-3 a. C.), 1-3: Alcanzaron su madurez Zenón y Heráclito el Oscuro.

4 (29 A 11) Platón, *Parm.* 127a: Céfalo: [Dijo Antifonte que Pitodoro relató que] Parménides era ya muy anciano, con el cabello bastante gris; su porte era noble y distinguido y tenía alrededor de sesenta y cinco

---

1 Elea era una colonia fundada por los foceos en la segunda mitad del siglo vi a. C. En la actualidad, las ruinas de Elea (hoy, Velia) se encuentran a 2 km. de Marina de Casalvelino, una pequeña ciudad italiana ubicada al sur de Nápoles, a unos 30 km. de Paestum. Acerca de la fundación de Elea, cf. vol. I, «Parménides», nota 2 y textos núms. 862 a 865.

años. Zenón se acercaba a los cuarenta años, era alto y de aspecto agradable [2].

---

[2] La *acmé* de Zenón se ubica entre 468 y 450.

Todos los testimonios concuerdan en que Zenón era originario de Elea. Las discrepancias surgen cuando se trata de establecer la fecha de su nacimiento. Al respecto contamos con tres afirmaciones concretas y una indirecta, si bien en los cuatro casos se hace alusión a la *acmé* del filósofo, y no a su fecha de nacimiento. La discrepancia es fácilmente observable en los textos de Diógenes Laercio, *Suda* y Eusebio: la *acmé* de Zenón oscilaría entre el 468 y el 453 (y su nacimiento, en consecuencia, entre el 508 y el 493). En lo que respecta al *Parménides*, la acción presenciada por Pitodoro (quien habría sido alumno de Zenón: cf. texto núm. 34) y referida por Antifonte y luego por Céfalo, suele ser ubicada alrededor del año 450 (cf. F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides*, Londres, 1939, pág. 64). ¿Cuál es el testimonio más fidedigno? Ninguno. Diógenes Laercio, deudor de Apolodoro en lo que a cronologías se refiere, hereda también el esquematismo de este autor, según el cual la *acmé* de cada pensador suele coincidir con un acontecimiento prominente de la ciudad que lo vio nacer. Así, la *acmé* de Jenófanes se ubica en el 540, fecha hipotética de la fundación de Elea; la de Parménides, 40 años después (en el 500), y, consecuentemente, la de Zenón en el 460. La *Suda*, como demostró ZELLER respecto de Parménides (ZMR, pág. 167, nota), suele ser deudor de Diógenes Laercio, a quien —como en este caso— corrige en muy pequeña medida. La fecha aportada por Eusebio es más discutible aún, pues si Zenón hubiese sido contemporáneo de Heráclito, éste habría sido posterior a Parménides en una generación, lo cual no fue ni aventurado por los críticos más acérrimos de la tradicionalmente admitida antelación de Heráclito respecto de Parménides. El testimonio de Platón, por último, debe tomarse también con exceso de cautela, pues los diálogos platónicos abundan en falsas alusiones cronológicas y en escenas ficticias con personajes reales. Es muy probable que la reunión en Atenas de Zenón, Parménides y el joven Sócrates no haya sido más que un artificio didáctico. Platón, que desea liberarse de los resabios eleáticos extremos de su propia filosofía, pone en boca de Zenón y de Parménides los elementos que considera heredados por él, quizá a pesar suyo, de sus maestros; y los somete a una crítica despiadada. En resu-

b) *Relación personal con Parménides.*

5 (29 A 11) PLATÓN, *Parm.* 127b: CÉFALO: [Dijo Antifonte que Pitodoro relató que] se decía que éste [= Zenón] había llegado a ser el favorito[3] de Parménides.

6 PLATÓN, *Parm.* 128a: SÓCRATES: Me doy cuenta, Parménides, de que Zenón quiere asociarse contigo no sólo con su amistad, sino también con su libro.

7 (29 A 1) D. L., IX 25: Afirma Apolodoro en sus *Crónicas* que éste [= Zenón] era hijo natural de Teleutágoras, pero, por adopción, de Parménides... Zenón fue oyente de Parménides y llegó a ser su favorito.

8 (29 A 11) ATEN., XI 505 F: Afirmar, sin estar apremiado por ninguna necesidad, que Zenón, conciudadano de Parménides, había llegado a ser su favorito, es lo más abominable y falso.

c) *Hipotética permanencia en Atenas.*

9 (29 A 11) PLATÓN, *Parm.* 127a: CÉFALO: Dijo Antifonte que Pitodoro relató que en cierta ocasión vinieron a las Grandes Panateneas Zenón y Parménides.... Decía que ellos habían permanecido en casa de Pitodoro, en el Cerámico, en los extramuros. Allí llegaron Sócrates y otros más que estaban con él y que querían escuchar el libro de Zenón, ya que éste llegaba allí por

---

men, podemos afirmar que nada se sabe con exactitud acerca de la *acmé* de Zenón, cuyos límites extremos podemos a lo sumo ubicar entre 468 y 450.

[3] El término griego *paidikós* tiene el sentido fuerte de «amante», lo cual provocó la airada reacción de Ateneo (cf. texto núm. 8). La referencia a la adopción de Zenón por parte de Parménides puede haberse debido, como señalaba ZELLER, a un intento de atenuar la fuerza del *paidikós* platónico (*ZMR*, página 338, nota).

primera vez. Sócrates, por entonces, era muy joven. El mismo Zenón lo leyó.

10 (29 A 4) [PLATÓN], *Alc. May.* 119a: SÓCRATES: Puedo afirmar que, por su trato con Zenón, llegaron a ser más sabios Pitodoro, hijo de Isóloco, y Calias, hijo de Calíades.

11 PLUT., *Pericl.* 4, 5: Pericles fue discípulo también de Zenón de Elea.

12 (29 A 1) D. L., IX 28: [Zenón] prefirió Elea, donde transcurrió toda su vida, antes que a la arrogancia de los atenienses, al punto de que jamás residió entre ellos[4].

d) *Actividad política.*

13 (29 A 1) D. L., IX 26-7: [Zenón] fue el hombre más excelente, tanto en filosofía como en política... Cuando quiso derrocar al tirano Nearco (otros dicen que fue Diomedón) fue encarcelado, según cuenta Heraclides en el *Epitomé* de Sátiro. Al ser interrogado, le hizo saber al tirano que, acerca de ciertos asuntos, tenía que decirle algo al oído, y entonces le mordió la oreja. No la soltó hasta que fue lanceado... Finalmente, se mordió la lengua y se la escupió al tirano en la cara. Entonces sus conciudadanos, envalentonados, lapidaron al tirano.

14 (29 A 15) ELÍAS, *Categ.* 109, 6: [Zenón] era dialéctico en su vida misma, pues decía una cosa y pen-

---

[4] La verosimilitud del viaje a Atenas depende del crédito que demos al testimonio platónico (cf. *supra*, nota 2). El texto de Diógenes Laercio, por su parte, parecería negar que Zenón hubiese salido alguna vez de Elea, aunque, como observara GUTHRIE, II, pág. 80, n. 2, con el verbo *apodēméō* (residir) sólo se negaría que Zenón se hubiese hecho ciudadano ateniense.

saba otra... Interrogado cierta vez por el tirano sobre quiénes eran los que querían derrocarlo, denunció a los guardias. El tirano, convencido, los suprimió, y produjo así su ruina. Zenón había pensado que valía la pena mentir para obtener la derrota del tirano[5].

e) *Muerte.*

15 (29 A 2) *Suda*: [Zenón] fue arrojado en un mortero, mutilado y destrozado.

16 AL-MUB., *Sent esc.*[6], *s. v. Zenón*: Murió torturado a la edad de setenta y ocho años.

f) *Relación de la obra de Zenón con la de Parménides.*

17 (29 A 1) D. L., IX 25: Zenón fue oyente de Parménides.

18 (29 A 2) *Suda*: Zenón, hijo de Teleutágoras... fue alumno de Jenófanes o de Parménides.

---

[5] El anecdotario concuerda en atribuir a Zenón una actitud indómita y obcecadamente altiva. El detalle de la mutilación de la lengua, mencionado por Diógenes Laercio (texto núm. 13) y repetido, entre otros, por Plutarco (*Adv. Colot.* 32, pág. 1126 D) y por Clemente (*Strom.* IV 57) probablemente sea una invención tendente a simbolizar la inmolación suprema de Zenón, quien, vencido por la fuerza del tirano, aniquila su «herramienta de trabajo». En efecto: para señalar la habilidad dialéctica de Zenón varias fuentes lo denominan «bilingüe» (*amphoteróglōssos*, cf. textos núms. 36, 42 y 43), y en un texto de Diodoro aparece con toda claridad la relación entre la lengua y la actividad intelectual, contrapuesta al cuerpo: «¡Ojalá dominara a mi cuerpo del mismo modo que soy el señor de mi lengua!» (X 182 = 29 A 6).

[6] La sección dedicada a Zenón de este texto, escrito a mediados del s. XI, fue traducida del árabe al alemán por Franz Rosenthal y publicada en *Orientalia* 6, N. S. (1937), 21-67, de donde la reprodujo UNTERSTEINER, págs. 16-21.

19 (29 A 7) PLUT., *Adv. Colot.* 32, 1126 D: Zenón, discípulo[7] de Parménides...

20 PLATÓN, *Parm.* 128a: SÓCRATES: Él [= Zenón] escribió del mismo modo que tú [= Parménides], pero pretende engañarnos con algunos cambios, como si dijera otra cosa. Pues tú, en tu Poema, afirmas que todo es uno, y ofreces de ello pruebas adecuadas y pertinentes; él, en cambio, dice que la multiplicidad no existe, y propone también varias pruebas dignas de consideración. Uno afirma la unidad, el otro niega la multiplicidad; cada uno se expresa de modo que pareciera que nada tienen en común, si bien ambos dicen casi lo mismo.

21 (29 A 12) PLATÓN, *Parm.* 128b: ZENÓN: El libro [mío] es una defensa del sistema de Parménides contra quienes...

22 (29 A 15) ELÍAS, *Categ.* 109, 6: Zenón se adhiere a su maestro Parménides (que decía que lo que es, es uno conceptualmente, y múltiple en apariencia) con cuarenta demostraciones de que lo que es, es uno, pues consideró que era correcto defender a su propio maestro. Y también de acuerdo con su maestro, que sostenía que lo que es, es inmóvil, ofreció cinco demostraciones de que lo que es, es inmóvil.

23 (29 A 23) PS. PLUT., 5: Zenón de Elea no expuso nada propio, sino que problematizó aún más acerca de estas cosas ⟨es decir, las estudiadas por Parménides⟩[8].

---

7 El término *gnôrimos* significa también «allegado», «conocido», «pariente»; cf. PLATÓN, *Rep.* 343e.

8 La relación entre la obra de Parménides y la de Zenón parece haber sido forjada por Platón.

La mayor parte de los testimonios parece coincidir en que Zenón fue partidario de Parménides y que incluso defendió vehementemente sus puntos de vista. No obstante,

II. Escritos.

24 (29 A 2) *Suda*: Escribió *Discusiones, Comentarios a Empédocles, Contra los filósofos* y *Acerca de la naturaleza*[9].

25 (29 A 12) Platón, *Parm.* 128d: Zenón: Este libro [mío] refuta a los partidarios de la multiplicidad... El libro fue escrito por mí cuando era joven, con esta intención combativa, pero luego alguien me lo robó. Por esa razón no me fue posible considerar si debía darlo a conocer o no.

---

si examinamos con detenimiento estos testimonios, vemos que, aparte del platónico, que es excesivamente explícito (texto núm. 21), el resto no ofrece datos concluyentes. El más concreto es el de Elías (texto núm. 22), que parece seguir en general a Aristóteles (cf. Calogero, pág. 91). Que Zenón haya «escuchado» a Parménides, como dice Diógenes Laercio (texto núm. 17), no resulta nada extraño, pues ambos fueron conciudadanos, pero ello no implica que se haya convertido en su discípulo. La vaguedad de la *Suda* (texto núm. 18) le priva de valor testimonial. El texto de Plutarco (texto núm. 19) podría hacer alusión a la «adopción» legal de Zenón por parte de Parménides, mientras que la «problematización» a que alude Ps. Plutarco en el texto núm. 23 no implica una comunión de puntos de vista con Parménides sino que parece más bien sugerir una crítica del «maestro». Respecto del testimonio platónico, cf. *supra, Introducción*. Como resumen de este espinoso problema podemos hacer dos observaciones: a) Aristóteles, que dedica a Zenón varias páginas de su *Física*, nunca lo relaciona con Parménides; b) En *Parm.* 128a (texto núm. 20) Platón parece *deducir* la filiación entre Zenón y Parménides a partir de ciertos elementos que él considera similares, y esa deducción tiene todo el carácter de un descubrimiento (porque «cada uno se expresa de modo que pareciera que nada tienen en común», *pero...*). La relación de filiación, entonces, no parece haber sido percibida con nitidez antes de Platón.

[9] La divergencia acerca del número de las obras de Zenón no es significativa. Bien puede tratarse de un solo libro con varias secciones, difundidas luego quizá separadamente, o de

26 (29 B 3) SIMPL., *Fís.*, 140, 28: ¿Para qué seguir hablando, si esto está en el libro de Zenón?

27 PROCLO, *Parm.* 619, 34: [Zenón] escribió un libro en el cual demostraba...

28 AL-MUB., *Sent. esc.*, *s. v. Zenón*: Escribió un solo libro sobre la naturaleza...

29 (29 A 14) D. L., III 48: Se dice que Zenón de Elea fue el primero en escribir diálogos [10].

III. DOCTRINA.

a) *La dialéctica de Zenón.*

30 (29 A 10) D. L., VIII 57: Aristóteles, en el *Sofista*, afirma que... Zenón fue el inventor de la dialéctica.

31 (29 A 2) *Suda*: Se dice que éste [= Zenón] fue el inventor de la dialéctica.

32 GAL., *Hist. Philos.* 3: Zenón de Elea, el iniciador de la filosofía erística...

33 EPIF., II: Zenón de Elea, el erístico...

34 (29 A 4) [PLATÓN], *Alc. May.* 119a. Cuando cada uno de éstos [= Pitodoro y Callias], pagando a Zenón diez minas, llegó a ser sabio y renombrado.

---

varios títulos de una misma obra. Un análisis exhaustivo del problema se encuentra en UNTERSTEINER, págs. 26-29.

10 La mayor parte de los estudiosos niegan hoy validez a este testimonio. Quizá la falsa atribución se deba a su presunta «invención» de la dialéctica (cf. *infra*, nota 15) o, más probablemente, al hecho de presentar sus hipótesis en forma de preguntas y respuestas, tal como se ve no sólo en el *Parménides* platónico (donde, en rigor, es Zenón el interrogado), sino también en la anécdota recogida por Simplicio (texto número 68) sobre la conversación entre Zenón y Protágoras.

35 (29 A 4) PLUT., *Pericl.* 4, 5: Pericles fue oyente también de Zenón de Elea, quien, como Parménides, se ocupaba del estudio de la naturaleza, pero que ponía en práctica una conducta refutatoria que conducía, mediante argumentos contradictorios, a una situación sin salida.

36 SIMPL., *Fís.* 139, 3-6: Parece que Zenón intentaba, a modo de ejercitación [11], demostrar ambas cosas (o sea, lo uno y la multiplicidad). Por eso era llamado «bilingüe»; y planteaba dificultades acerca de lo uno con estos argumentos... (sigue B 2).

37 SIMPL., *Fís.* 1288, 37-38: Acerca de los argumentos de Zenón, que éste planteaba para ejercitar [12] a sus interlocutores...

38 SIMPL., *Fís.* 1012, 22-24: Aristóteles dice que los argumentos de Zenón acerca del movimiento son cuatro, mediante los cuales, para ejercitar [13] a sus oyentes, parecía eliminar lo más evidente de las cosas existentes: el movimiento.

39 (29 A 13) PLATÓN, *Fedro* 261d: SÓCRATES: ¿Acaso no sabemos que el Palamedes eleático [14] se expresa con una técnica tal que a los oyentes les parece que lo mismo es semejante y desemejante, uno y múltiple, quieto y, a la vez, móvil?

---

11 Traducimos *gymnastikós* por «a modo de ejercitación».

12 Traducimos *gymnázōn* por «para ejercitar».

13 Traducimos *gymnázōn* por «para ejercitar».

14 Palamedes era un héroe legendario condenado injustamente a muerte por Ulises y al cual se le atribuye la invención del juego del ajedrez y del número. Ya desde la antigüedad se admitió que se trataba aquí de una alusión a Zenón, caracterizado él también por su valentía (cf. textos núms. 13 y 14) y por su ingenio.

40 PROCLO, *Parm.* 620, 1: Zenón demostraba que lo mismo será semejante y desemejante, igual y desigual...

41 ISÓCR., *Hel.* 3: ...O Zenón, que intentaba demostrar que lo mismo es posible y, a la vez, imposible.

42 (29 A 1) D. L., IX 25: Acerca de él [o sea, de Zenón] y de Meliso, Timón dijo lo siguiente: «El gran poder inagotable del bilingüe Zenón, crítico de todos...».

43 (29 A 15) ELÍAS, *Categ.* 109, 6: Zenón fue llamado «bilingüe» no porque fuese un dialéctico, como Zenón de Citio, ni porque afirmase y refutase las mismas cosas, sino porque era dialéctico en su vida misma, pues decía una cosa y pensaba otra[15].

---

15 Para Zenón la dialéctica era sólo una «gimnasia mental».

El uso de la dialéctica por parte de Zenón está señalado por la mayor parte de los testimonios antiguos, e incluso algunos (textos núms. 30 y 31) lo mencionan como el iniciador de dicho procedimiento. No obstante, para Zenón la dialéctica habría consistido puramente en una «gimnasia mental» (cf. *supra*, Introducción). Una actitud de esta índole, como puede observarse con facilidad, se acerca peligrosamente al procedimiento empleado por los sofistas, y el texto núm. 34 agrega un componente típico de la enseñanza sofística: el precio de las «lecciones». Según F. M. CORNFORD, la forma en que Platón presenta a Zenón en el *Parm.* implica ya que lo considera un «mero sofista» (*op. cit.*, pág. 67), lo cual encontraría su apoyo en el apelativo de «discutidor» («controversialist», *antilogikós*) que le había aplicado en el *Fedro* (261c). También A. DIÈS es de esta opinión: el Zenón del *Parm.* «joue un peu au grand sophiste», y es para escucharlo a él —y no a su maestro— que se lleva a cabo la reunión en casa de Pitodoro (*Platón, Œuvres Complètes*, tome VIII, 1.e partie, «Parménide», París, 1923, pág. 15), lo cual nos demostraría que ésta es, «históricamente, la mejor manera de comprender a Zenón» (DIÈS, *op. cit.*, pág. 16).

44 (29 A 5) ARIST., *Retór.* I 12, 137b: ...Como si fuera posible vengarse, al mismo tiempo, por el padre y por la madre, como Zenón [16].

b) *Ejemplos de ejercitación dialéctica.*

1) *Contra la multiplicidad* [17].

45 (29 A 21) FILÓP., *Fís.* 49, 2: Zenón de Elea, oponiéndose a quienes se burlaban de la opinión de su maestro Parménides, según la cual lo que es, es uno, y en apoyo de la opinión de su maestro, intentaba demostrar que es imposible que haya multiplicidad en lo que existe. Pues —dice— si existe la pluralidad, como ésta está constituida por varias unidades, es necesario que haya varias unidades con las cuales se constituya la multiplicidad. Si, como demostraremos, es imposible que haya varias unidades, es evidente que será imposible que haya multiplicidad, y como lo que es debe ser o uno o múltiple —y como es imposible que sea múltiple— se concluye que lo que es, es uno [18]. ¿Cómo demostraba que no es posible que hubiese varias unidades? Puesto que los que afirman la existencia de la multiplicidad confían en ésta sobre la base de la evidencia (pues existe un caballo, un hombre, y cada una

---

[16] Nadie acierta a explicarse a qué alude Aristóteles. En todo caso Zenón vuelve a ser el prototipo de alguien capaz de sostener al mismo tiempo tesis contradictorias.

[17] Todos los argumentos zenonianos —en especial, aquéllos dirigidos contra la multiplicidad y contra el movimiento— han sido objeto de exhaustivos análisis desde el punto de vista científico, y, por lo general, se ha llegado a la conclusión de que la matemática moderna «refuta» las aporías de Zenón (cf. especialmente A. GRÜNBAUM, *Modern science and Zeno's paradoxes*, 2.ª ed., Londres, 1968). La respuesta más sensata a este respecto —obvia, por otra parte— es la formulada por H. D. P. Lee: «Zenón ignoraba la matemática moderna» (LEE, pág. 2).

[18] Aquí termina la transcripción del texto por parte de DK.

de las cosas particulares, de cuya enumeración surge la multiplicidad), Zenón, pretendiendo destruir de un modo sofístico la evidencia, decía que si la multiplicidad proviene de estas cosas, como la multiplicidad se origina en las unidades, estas cosas han de ser unidades. Pero cuando se demuestre que no es posible que estas cosas sean unidades, será evidente que no podrán originar multiplicidad alguna, si es que la multiplicidad deriva de las unidades. Esto lo demuestra así: Sócrates —dice—, que pasa por ser una unidad de las que constituyen la multiplicidad, no es sólo Sócrates, sino también blanco, filósofo, de vientre prominente y de nariz roma, de modo que él mismo es uno y múltiple. Pero como es imposible que lo mismo sea uno y múltiple, Sócrates no es uno. Y lo mismo ocurre con las demás cosas, con las cuales se dice que se origina la multiplicidad. Si no es posible que haya varias unidades, es evidente que no habrá multiplicidad. Pero si es necesario que lo que es, sea uno o múltiple, ha quedado demostrado que no es múltiple porque no hay varias unidades; por consiguiente, es necesario que sea uno. Zenón demuestra lo mismo a partir de lo continuo. Pues si lo continuo es uno, como lo continuo es siempre divisible, es posible dividir siempre lo dividido en varias partes. Si esto es así, lo continuo es múltiple. Entonces, lo mismo será uno y múltiple, lo cual es imposible. Vale decir que no será uno. Pero si nada continuo es uno, y si es necesario que la multiplicidad surja a partir de unidades, entonces... la multiplicidad no existirá.

46 SIMPL., *Fís.* 139, 19-23: Temistio dice que el argumento de Zenón supone que lo que es, es uno, por el hecho de ser continuo e indivisible. Si fuese divisible, dice, no sería exactamente uno, pues la división de los cuerpos podría llegar hasta el infinito. Pero parece más

bien que Zenón decía que era la multiplicidad la que no existía.

47 FILÓP., *Fís.* 80, 23: Su discípulo Zenón, en apoyo del maestro, supone que lo que es, es necesariamente uno e inmóvil, y lo supone sobre la base de la dicotomía hasta el infinito propia de lo continuo, pues si lo que es no fuese uno e indivisible, sino múltiple y divisible, nada sería exactamente uno (pues si lo continuo se dividiese sería divisible hasta el infinito), y si nada fuera exactamente uno, sino múltiple, lo múltiple consistiría en una pluralidad de unidades. Por consiguiente, es imposible que lo que es sea divisible. Entonces, es únicamente uno. O también[19]: si no existiera lo uno, y no fuese indivisible, tampoco habría multiplicidad, pues la multiplicidad consiste en una pluralidad de unidades. Cada unidad es una e indivisible, o divisible en partes. No obstante, si cada unidad es una e indivisible, el todo estará constituido por magnitudes indivisibles[20], pero si éstas son divisibles, nuevamente, preguntaremos lo mismo acerca de cada una de las unidades divididas, y así hasta el infinito. De este modo, el todo será infinitas veces infinito, si los entes fuesen múltiples. Como esto es imposible, lo que es será solamente uno, y no es posible que exista la pluralidad, pues cada unidad sería necesariamente dividida infinitas veces, lo cual es absurdo.

48 PLATÓN, *Parm.* 127e: Sócrates pidió que leyera nuevamente la primera hipótesis del primer argumento, y, una vez que la hubo leído, preguntó: «¿Qué quie-

---

19 El razonamiento siguiente aclara parte de la argumentación contenida en el fr. 1 de Zenón y que Simplicio transcribe en forma incompleta. Cf. nota 25.

20 Literalmente, «átomos». Esta afirmación no respeta la hipótesis «lo que es, es divisible», y por ello se la abandona sin refutarla.

res decir, Zenón, cuando afirmas que si los entes son múltiples, los mismos serán necesariamente semejantes y desemejantes, lo cual es imposible, pues lo desemejante no puede ser semejante, ni lo semejante, desemejante?... ¿Acaso tus argumentos no pretenden otra cosa sino luchar contra quienes afirman que la multiplicidad existe? ¿No piensas que cada uno de tus argumentos es una prueba de esto?»

49 (29 A 12) PLATÓN, *Parm.* 128c: ZENÓN: El libro es en verdad una defensa del razonamiento de Parménides contra quienes intentan ridiculizarlo y afirman que, si lo uno existe, se deducen de ello muchas consecuencias ridículas, contrarias al argumento mismo. Esta obra mía refuta a quienes sostienen la multiplicidad y les devuelve las críticas aumentadas, pues quiere demostrar que la hipótesis de que la multiplicidad existe experimenta ridiculeces mayores que la que afirma que lo uno existe, si se la analiza cuidadosamente.

50 (29 B 2) SIMPL., *Fís.* 139, 5-7: En cada una de las argumentaciones que contiene su libro muestra que quien afirma que existe la pluralidad incurre en contradicciones.

51 (29 B 1) SIMPL., *Fís.* 141, 2-8: Si [la multiplicidad][21] existe, es necesario que cada cosa[22] tenga cierta

21 El sujeto implícito, como demuestra el último paso del razonamiento, («así, si existe la multiplicidad...») es «la multiplicidad». Fränkel, erróneamente, se inclina por «cada cosa», que aparece explícitamente en la oración siguiente (FRÄNKEL, pág. 138, n. 74). Si así fuera, el razonamiento quedaría privado de la llamativa estructura dialéctica que presenta: a) hipótesis de la existencia de la multiplicidad; b) explicitación de los caracteres de los integrantes de toda multiplicidad; y c) aporía de la existencia de la multiplicidad.

22 Cada uno de los integrantes de la multiplicidad, que, en esta hipótesis, no se consideran indivisibles, como demuestra el paso siguiente del razonamiento.

magnitud y espesor, y que una parte de ella se separe de la otra. Y el mismo razonamiento se aplica a esta parte separada[23], pues también ésta tendrá magnitud y separará algo de sí...[24]. Así, si existe la multiplicidad, es necesario que ésta sea pequeña y grande: pequeña, de modo tal que no tenga magnitud; grande, de modo tal que sea infinita[25].

---

23 Literalmente, «sobresaliente» (*proúkhon*). Esta parte sobresaliente, como señalara W. E. ABRAHAM («The nature of Zeno's arguments against plurality», *Phr.*, 17 (1972), 44) es una consecuencia de la «separación» (*apékhein*) señalada en la etapa anterior del razonamiento.

24 Como observara FRÄNKEL (pág. 137, n. 69), «de sí» (*autoû*) es partitivo y se refiere a «algo» (*ti*) y no al verbo.

25 Suponer la existencia de la multiplicidad conduce a afirmaciones contradictorias.

Esta crítica de Zenón a la multiplicidad está formulada, aparentemente, con sus propias palabras. Entre los estudiosos hay prácticamente un acuerdo unánime sobre este punto, pero también lo hay acerca de la oscuridad del razonamiento. La argumentación pareciera señalar la aporía respecto de la *magnitud* (*mégethos*) en que incurre toda concepción pluralista de la realidad, mientras que en el texto siguiente (fr. B 3) se trataría de la aporía respecto de la *cantidad* de los elementos que integran la multiplicidad. No obstante, la ausencia de uno de los pasos de la argumentación (cf. VLASTOS, *Encycl.*, pág. 369) obliga al intérprete a recurrir a otros pasajes de Zenón para suplir la laguna, con los riesgos consiguientes. El razonamiento consta de varias etapas. En primer lugar, se argumenta acerca de la dificultad que se encuentra cuando se admite que cada uno de los integrantes de la multiplicidad posee determinada magnitud. En segundo lugar, se extrae una conclusión que abarca tanto a lo expuesto precedentemente como a la hipótesis contraria (sc., «las partes integrantes de la multiplicidad, no poseen magnitud»), que no figura en este fragmento de Zenón y cuyo contenido puede suplirse con el que recoge su fr. 2 (texto núm. 89). El esquema completo de la argumentación, en consecuencia, sería el siguiente: Si existe la multiplicidad, ésta estará integrada por unidades que a) poseen magnitud, o b) no poseen magnitud. Si a), cada unidad constará de partes, relacionadas unas con otras, y nunca podrá decirse que una parte

52 (29 B 3) SIMPL., *Fís.* 140, 27-34: ¿Para qué seguir hablando, si esto está en el mismo libro de Zenón? Pues muestra nuevamente que si la multiplicidad existe, las mismas cosas son limitadas e infinitas. Zenón escribe esto de acuerdo con su propio estilo: «Si existe la multiplicidad, es necesario que sus integrantes sean tantos cuantos son...»[26]. Así demuestra, mediante la dicotomía, la infinitud de la pluralidad.

2) *Contra la unidad.*

53 SIMPL., *Fís.* 138, 19: Si pertenece a Zenón la afirmación de que lo uno no es algo que exista...

54 SIMPL., *Fís.* 138, 25-26: Pero si el mismo Zenón eliminó lo uno, demostrando que existe la multiplicidad...

55 (29 A 21) SIMPL., *Fís.* 99, 7-18: En esto parece que el argumento de Zenón era diferente del de su libro, tal como lo evoca Platón en el *Parménides*. Allí Zenón demuestra que la multiplicidad no existe, en apoyo de Parménides, quien afirmaba la existencia de lo uno, partiendo de lo opuesto. Aquí, en cambio, como dice Eudemo, también elimina lo uno (pues llama «lo uno» al punto), y acepta la existencia de la multiplicidad. No obstante, Alejandro piensa que Eudemo se refiere

sea la última; por consiguiente, estas partes serán infinitas (cf. fr. B 1 y texto núm. 45) y la multiplicidad que ellas integren será infinitamente grande. Si b), cada unidad no altera aquello a lo cual se agrega o de lo cual se quita; entonces, no posee realidad alguna (cf. fr. B 2 y texto número 60), y la multiplicidad integrada por estas partes será, consecuentemente, infinitamente pequeña. Vale decir que si existe la multiplicidad ella será tanto infinitamente grande como infinitamente pequeña.

[26] Se trata aquí de la *cantidad* de los elementos que integran la multiplicidad, como aclaramos en la nota anterior.

también aquí a que Zenón suprime la multiplicidad. Dice: «Según describe Eudemo, Zenón, el discípulo de Parménides, intentaba demostrar que la multiplicidad no puede existir porque consiste en una pluralidad de unidades, y lo uno no existe.» Pero resulta evidente de sus palabras que Eudemo no menciona en esta ocasión a Zenón como habiendo negado la multiplicidad. Creo que en el libro de Zenón tampoco figuraba la argumentación que menciona Alejandro.

56 (29 A 16; EUDEMO, fr. 37a) SIMPL., *Fís.* 97, 12-13: Dicen que también Zenón decía que si alguien le explicara qué es lo uno, sería capaz de dar razón de las cosas que son.

57 (29 A 21; EUDEMO, fr. 37) SIMPL., *Fís.* 97, 13-16: La dificultad, según parece, residía en que, por un lado, cada cosa sensible es considerada múltiple por admitir predicaciones y por ser susceptible de división, y, por otro lado, el punto no es siquiera una cosa, y él pensaba que no era nada, pues al agregarse a algo no lo aumenta y al quitarse no lo disminuye.

58 (29 A 21) ARIST., *Met.* III 4, 1001b: Según el axioma de Zenón, si lo uno en sí fuese indivisible, no existiría, pues aquello que al agregarse o al quitarse de algo no hace que esto aumente o disminuya, no es —dice— algo que exista, pues evidentemente lo que es tiene cierta magnitud, y la magnitud es la característica de los sólidos, pues existe en todas direcciones. Por eso, los otros objetos matemáticos, como el plano y la línea, al agregarse a algo, lo hacen mayor, y, al no agregarse, no. El punto y la unidad, en cambio, en modo alguno.

59 (29 A 22) SIMPL., *Fís.* 138, 3-6: Alejandro afirma que el segundo argumento, el de la dicotomía, pertenece a Zenón, y sostiene que si lo que es tuviese mag-

nitud y fuese divisible, lo que es no sería uno, sino múltiple, y de este modo demuestra que lo uno no es algo que sea.

60 (29 B 2) SIMPL., *Fís.* 139, 9-19: En este argumento muestra que lo que no tiene magnitud, ni espesor, ni volumen, no existe en absoluto. «Si se le agregase a otro ente, no lo haría mayor... si se le quitase, no lo haría menor... es evidente que tanto lo que se quita como lo que se agrega, no son» (fr. 2). Zenón afirma esto no para eliminar lo uno, sino porque cada una de las muchas e infinitas cosas tienen magnitud por el hecho de que, antes de lo que se tome, hay siempre algo susceptible de división hasta el infinito. Sostiene esto demostrando que nada de lo que integra la multiplicidad posee magnitud en razón de que cada cosa es idéntica a sí misma y una.

61 (29 A 21) SÉN. fil., *Ep.* 88, 44: Parménides afirma que nada de lo que se ve pertenece al todo; Zenón de Elea eliminó todas las dificultades respecto del asunto, pues dijo que nada existe.

62 SÉN. fil., *Ep.* 88, 45: Si creo a Parménides, nada existe, excepto lo uno; si creo a Zenón, ni siquiera existe lo uno[27].

---

[27] Suponer la existencia de la unidad conduce a afirmaciones contradictorias.

Todos estos testimonios concuerdan en que los ejercicios dialécticos de Zenón se ocuparon también de la unidad y concluyeron con su «eliminación» (*anēirei*, texto núm. 55). No obstante, también en este aspecto el hecho de depender exclusivamente del prestigioso testimonio platónico (según el cual Zenón, un eleático ortodoxo, difícilmente podría haber argumentado contra la unidad) ha oscurecido notablemente la comprensión del pasaje de Zenón. Varios autores modernos acusaron la huella de este prejuicio («Ha de haber algún modo de evitar la contradicción», pedía D. J. FURLEY en *Two studies in greek Atomists*, Princeton, 1967,

3) *Contra el espacio.*

63 (29 B 5) SIMPL., *Fís.* 562, 3-6: El argumento de Zenón parece suprimir la existencia del espacio[28], pre-

---

reed. parcialmente en *The pre-socratics,* ed. A. P. D. Mourelatos, Nueva York, 1974, pág. 357), pero ya Simplicio, cuyo Zenón es evidentemente sólo el Zenón platónico (cf. SOLMSEN, pág. 127), se negaba a aceptar los testimonios de Eudemo y de Alejandro (textos núms. 55 y 57) —que parecen derivar de Aristóteles (texto núm. 58)— y afirmaba que Zenón no pretendía eliminar lo uno, sino criticar la división al infinito de todo lo que posee magnitud (texto núm. 51). Pero precisamente la crítica de Zenón a la unidad se basa en la falta de magnitud de la misma, lo cual, si bien la pone a salvo de la divisibilidad, la condena a la inexistencia. En efecto: lo que no tiene magnitud, no existe (textos núms. 57 y 58), y lo *uno* no tiene magnitud (texto núm. 60). Debe observarse que, en realidad, este argumento completa la crítica a la multiplicidad, pues todo conjunto ha de estar integrado por unidades, y Zenón demuestra aquí que la unidad no existe. La asimilación de la unidad al punto ha sido interpretada tradicionalmente como una alusión polémica por parte de Zenón a la concepción pitagórica de la realidad (cf. J. BURNET, *EGP*, pág. 317) —o a una concepción corriente fuertemente influida por el pitagorismo (BOOTH, *Phr.* 2, pág. 103)—, pues para esta escuela el punto sería «el elemento determinante (*hóros*) de la magnitud» (ARIST., *Met.* XIV 5, 1092b), de lo cual parece deducir Zenón que no tiene magnitud en sí mismo. De esta observación concluyen algunos autores que «lo Uno» de Parménides quedaría excluido de la crítica zenoniana, pues habría dos «unos»: el parmenídeo, respetado por Zenón, y el que sirve de base a la multiplicidad, que sería el único «eliminado» (cf. LEE, pág. 26). Así y todo, aparte de la cada vez más dudosa conceptualización de «lo Uno» por parte de Parménides (negada por la mayor parte de los especialistas actuales, entre ellos M. UNTERSTEINER, *Parmenide,* Florencia, 1958, págs. XXVII ss.; L. TARÁN, *Parmenides,* Princeton, 1965, págs. 188 ss.; SOLMSEN, págs. 124 ss.), nada autoriza a discernir dos «unos» en el texto de Zenón. Ni Eudemo ni Alejandro mencionan esta curiosa dualidad (cf. SOLMSEN, pág. 139), y tampoco lo hace Simplicio, quien sin duda hubiera recurrido a ella —de haber existido— para explicar la «insólita» eliminación de lo uno por parte de

guntando así: si el espacio existe, estará en alguna cosa, pues todo lo que es está en algo, y lo que está en algo está también en un espacio; es decir que el espacio estará en un espacio, y así hasta el infinito. Por consiguiente, el espacio no existe[29].

Zenón. Además, Aristóteles afirma claramente que Zenón se ocupó de «lo uno en sí» (*autò tó hén*: texto núm. 58), y no de algún hipotético uno pitagórico. Podemos acotar que aunque la fórmula no pertenezca a Zenón (como sostuviera FRÄNKEL, pág. 135, n. 50), Aristóteles sin duda creyó que esa expresión rescataba el sentido de la unidad que Zenón criticaba.

28 En este contexto zenoniano el término *tópos* significa tanto «espacio» como «lugar». Ambos conceptos estarán unificados también en el adverbio *poú* («dónde») del texto núm. 65.

29 No hay razones decisivas para aceptar el texto propuesto por Calogero como fragmento de Zenón.

Esta referencia de Simplicio a la negación del espacio por parte de Zenón fue considerada por CALOGERO, págs. 93-95, como una cita textual del filósofo de Elea, sobre la base de tres elementos: a) los términos de Simplicio que preceden a la cita (*erōtôn hōpos*, «cuestionaba cómo...»); b) el «estilo arcaico» del pasaje; y c) la neta conclusión final del razonamiento, ausente de otras versiones paralelas. W. KRANZ, convencido por estas razones, agregó la cita como fr. 5 de Zenón en el Suplemento al primer volumen de su edición de *Vors.*, de H. Diels (pág. 498). Desde entonces, varios autores han criticado la hipótesis de Calogero-Kranz (especialmente, K. von Fritz), pero otros la han aceptado, aunque con ciertas reservas (tal es el caso de UNTERSTEINER, pág. 114). CALOGERO, sin hacer referencia a las críticas, reafirmó su posición en 1962 (*Gnomon* 34, núm. 4, pág. 331). VON FRITZ observó que los términos con que Simplicio precede la cita son en realidad un estereotipo de la escuela doxográfica, detectable también en Diógenes Laercio, y mal podría aludir explícitamente a los «interrogatorios zenonianos» cuando no aparece en el texto de los fragmentos auténticos (*Gnomon* 14 [1938], 105). Creemos, con Von Fritz, que las pruebas aportadas por Calogero son insuficientes. La «forma arcaica» bien puede deberse al afán de Simplicio por remedar lo mejor posible el estilo de Zenón, que, por otra parte —como

64 SIMPL., *Fís.* 551, 13-15: Dice Zenón: «Si todo lo que es está en el espacio, es evidente que existirá también un espacio del espacio, y así se seguirá hasta el infinito» [30].

65 (29 A 24) ARIST., *Fís.* IV 1, 209a: Pero si el espacio es algo que existe, ¿dónde estará? El problema que planteaba Zenón requiere una solución, pues si todo

---

podemos juzgar por los fr. 1 y 2 (textos núms. 58 y 59)— tiene poco de arcaico. En lo que se refiere a la ausencia de conclusión del argumento en otros testimonios del mismo razonamiento, ello bien puede deberse a que se trata, quizá, de citas incompletas. De otro modo tendríamos que negar autenticidad al fr. 4 (texto núm. 61), pues tampoco en él está la conclusión (a saber, «nada se mueve»). Pero nuestra mayor oposición a considerar una cita textual al pasaje de Simplicio reside en que el mismo razonamiento aparece en otro pasaje, también de Simplicio, menos expuesto a las críticas recién enumeradas, y, por ello mismo, con más probalidades de rescatar las palabras textuales de Zenón: *Fís.* 551, 13.

[30] Posiblemente este texto sea una cita directa de Zenón. En este pasaje de Simplicio encontramos el texto de la negación zenoniana del espacio. La introducción de la cita deja poco margen a la duda («Zenón dice...»), y tanto la concisión del texto como la fórmula que precede a la conclusión (*dēlon hóti,* «es evidente que») recuerdan al fr. 1 (texto núm. 88). En lo que al texto en sí se refiere, obsérvese que concuerda casi literalmente con la referencia aristotélica del texto núm. 65, con sólo dos excepciones: la ausencia del verbo «se seguirá» en los mejores códices de Aristóteles (E, V, P, T) y el reemplazo de la preposición *eis* («hacia») por *epí* en el texto de Simplicio. Esta semejanza casi literal sugeriría que Simplicio tomó la cita de Aristóteles, y el agregado de «Zenón dice» indicaría que el filósofo neoplatónico no dudó de la paternidad del fragmento. Lo cierto es que, sea en forma de cita directa por parte de Simplicio, sea como transcripción de una cita aristotélica, el texto posee un valor testimonial mucho mayor que el tan criticado de *Fís.* 562, 3.

lo que es está en el espacio, es evidente que existirá también un espacio del espacio, y así hasta el infinito.

66 SIMPL., *Fís.* 534, 13-15: De este modo, si no se resuelve la aporía de Zenón (lo cual significa encontrarle alguna explicación), es evidente que quedaría eliminada la realidad del espacio.

67 (24 A 29) ARIST., *Fís.* IV 3, 210b: El problema que presenta Zenón, según el cual si el espacio es algo, estará en algo, no es difícil de resolver, pues nada impide que el primer espacio se encuentre en otra cosa, que no tiene por qué ser un espacio, como aquél.

4) *Contra la percepción sensible.*

68 (29 A 29) SIMPL., *Fís.* 1108, 18-28: De este modo resuelve Aristóteles (en *Fís.* VIII 5, 250a) el problema que planteó Zenón de Elea al sofista Protágoras: «Dime, Protágoras —le dijo—, un grano de mijo, o la milésima parte del mismo, cuando cae, ¿produce algún sonido?». Como Protágoras dijera que no, Zenón continuó: «Y un medimno de granos de mijo, cuando cae, ¿produce algún sonido o no?» Como respondiera que sí, Zenón preguntó: «¿No hay acaso una relación entre el medimno de mijo y un solo grano, o la milésima parte de éste?» Como Protágoras admitiera esta relación, Zenón dijo: «¿Acaso no habrá también una relación entre los dos sonidos, semejante a la que hay entre los objetos que los producen? Si es así, y si el medimno de mijo produce un sonido, también lo producirá un grano de mijo, o la milésima parte de un grano.» De este modo planteaba Zenón el problema [31].

---

31 El razonamiento, aunque no sea textual, respeta el procedimiento zenoniano.

Algunos autores tomaron demasiado al pie de la letra el testimonio de Simplicio y creyeron encontrar aquí el frag-

5) *Contra el movimiento.*

69 EPIF., III 11: Zenón habla de este modo: lo que se mueve, ha de moverse en el lugar en que está, o en el que no está; pero nada se mueve en el lugar en que está, ni en el que no está. Por consiguiente, nada se mueve.

70 (29 B 4) D. L., IX 72: Zenón suprime el movimiento cuando dice... (fr. B 4).

---

mento de un presunto diálogo de Zenón, o de algún discípulo que, a la manera de Platón, recogiese las enseñanzas de su maestro (cf. J. ZAFIROPULO, *L'École éléate*, París, 1950 pág. 164). Sin llegar a este extremo, debemos admitir que el razonamiento sigue en líneas generales la estructura de las argumentaciones zenonianas, y bien puede admitirse como un fiel reflejo de sus ejercicios dialécticos. No está claro en cambio, cuál es el verdadero objetivo del argumento. Aparentemente —y así lo hemos ubicado— se trata de una crítica de la percepción sensible, pero también podríamos encontrar en él una nueva demostración de la relación que une a la parte con el todo, e incluirlo entre los razonamientos que critican la multiplicidad: si el todo posee determinada cualidad (la de producir un sonido, en este caso; la magnitud, en el de la multiplicidad), también la poseerá el elemento (con lo cual el grano de mijo producirá un sonido, y el punto poseerá magnitud, es decir, será divisible). La mayor parte de los estudiosos, en cambio, ha visto en este razonamiento una crítica de la percepción sensible (cf. UEBERWEG-PRÄCHTER, pág. 88), con lo cual, según UNTERSTEINER, pág. 173, Zenón volvería a ser el «defensor» de Parménides. No obstante, la crítica de este argumento apunta en una dirección opuesta a la de Parménides, pues mientras este autor rechazaba *a priori* el testimonio de los sentidos y sólo se atenía a la razón (*lógos*, fr. 7.5), Zenón, al reconocer que incluso un grano de mijo produce un sonido, invita al oído a que mejore su audición. En efecto: a todo estímulo corresponde una sensación, por débil que ésta fuere, que refleja fielmente al estímulo. Parménides jamás hubiera suscrito esta correspondencia.

71 (29 A 15) ELÍAS, *Categ.* 109, 6: Y nuevamente en apoyo del propio maestro [Parménides], que decía que lo que es, es inmóvil, prueba mediante cinco demostraciones que lo que es, es inmóvil.

72 (29 A 25) ARIST., *Fís.* VI 9, 239b: Hay cuatro[32] argumentos de Zenón acerca del movimiento, que colocan en un aprieto a quienes los resuelven[33].

---

32 La divergencia entre Aristóteles y Elías en lo que se refiere al número de los argumentos puede deberse a que este último autor agregue, a los cuatro clásicos, el texto que nos ha llegado como fr. 4 (texto núm. 91).

33 Los argumentos contra el movimiento no parecen poseer sistematicidad.

Una larga polémica opone a los intérpretes de los argumentos de Zenón contra el movimiento. Por un lado, la escuela tradicional sostiene que Zenón, en tanto discípulo fiel de Parménides, se opone absolutamente a la existencia del movimiento. CALOGERO, pág. 114 y B. L. VAN DER WAERDEN, «Zenon und die Grundlagenkrise der griechischen Mathematik», *Mathematische Annalen* 117 (1940/1), 143, son los representantes más radicales de esta concepción. Por otro lado, quienes afirman que la crítica de Zenón apunta preferentemente a los pitagóricos, sostienen que Zenón sólo refuta la posibilidad del movimiento sobre la base de la concepción discontinua de la realidad propia del pitagorismo. El iniciador de esta corriente fue P. TANNERY (en *Pour l'histoire de la science hellène*, París, 1887) y entre sus seguidores se encuentra LEE e incluso B. RUSSELL (en *Our Knowledge of the External World*, New York, 1929, Lecture 6, págs. 182-198). Una toma de posición supera los alcances de nuestro trabajo, pues, desde el momento en que no consideramos que Zenón haya sido el portavoz de determinada escuela filosófica, nos ceñimos sólo a la cohesión formal de sus argumentos, los cuales, en resumidas cuentas, suelen atacar tanto a la tesis como a la antítesis (cf. sus críticas a la unidad y a la multiplicidad). Un punto que ha llamado la atención de los estudiosos es la presunta «sistematicidad» de los cuatro argumentos contra el movimiento. Ellos responderían a un esquema riguroso, con premisas que se alternarían de modo tal que abarcarían todas las posibilidades: división al infinito del espacio y/o del tiempo, y división hasta uni-

A) La dicotomía.

73 (29 A 25) ARIST., *Fís.* VI 9, 239b): El primer argumento es acerca de la inexistencia del movimiento, pues el móvil debería llegar antes a la mitad que al final de su recorrido.

74 (29 A 25) ARIST., *Fís.* VI 2, 233a: Por ello, el argumento falso de Zenón sostíene que no es posible recorrer magnitudes infinitas [34] o estar en contacto con cada una de ellas, en un tiempo limitado.

75 SIMPL., *Fís.* 1013, 4-16: El primer argumento es éste. Si existe el movimiento, es necesario que el móvil

---

dades atómicas del espacio y/o del tiempo. Un ejemplo acabado de esta concepción lo encontramos en V. BROCHARD, págs. 4 ss. No obstante —aparte del hecho de que quizá estos argumentos sean cinco, y no cuatro— basta leer sin preconceptos los testimonios de Aristóteles, que son los más antiguos (textos núms. 73, 78, 82 y 86), para advertir que esta «sistematicidad» escapó al comentador, quien da incluso a entender que los argumentos significativos son sólo tres, pues el segundo sería una variante del primero. Además, las referencias al tiempo, explícitas en el primer argumento, no se podrán encontrar en el segundo, y no creemos que estén «visiblemente implícitas» en él, como afirma BROCHARD, pág. 5; y, por otra parte, los supuestos espacio-temporales de los argumentos tercero y cuarto parecen ser los mismos, si bien en el tercero la referencia al tiempo infinito la agrega Filópono (texto núm. 85). No creemos, en consecuencia, que los cuatro argumentos estén relacionados en forma sistemática, sino que se trata de cuatro enfoques críticos de una misma noción, el movimiento, que sufre cuatro ataques en sendos flancos débiles de su estructura. Hemos conservado para los cuatro argumentos los nombres tradicionales de «la dicotomía», «Aquiles», «la flecha» y «el estadio».

[34] En el texto griego figura sólo el término «infinitas» (en neutro plural). El concepto de *magnitud* podría suplirse también con los de «partes», «posiciones», «puntos», etc. La aparición de «magnitudes» en el texto de Filópono (texto núm. 76) nos llevó a preferir este término.

recorra infinitas magnitudes en un tiempo limitado. Como esto es imposible, el movimiento no existe. Zenón demuestra esta hipótesis a partir de la distancia que recorre el móvil. Como toda distancia es divisible hasta el infinito, es necesario que el móvil alcance primero la mitad de la distancia que debe recorrer, y luego la totalidad. Pero antes de recorrer la mitad del todo, debe recorrer la mitad de ésta; y, previamente, la mitad de esta mitad. Si estas mitades son infinitas, porque es posible obtener la mitad de toda mitad ya obtenida, es imposible recorrer infinitas magnitudes en un tiempo limitado. Para Zenón esto era evidente (Aristóteles evocó antes este argumento, cuando afirmó que es imposible recorrer magnitudes infinitas en un tiempo limitado, así como estar en contacto con la infinitud). Toda magnitud, entonces, tiene infinitas divisiones, y es imposible recorrer una magnitud dada en un tiempo limitado.

76 FILÓP., *Fís.* 81, 7: Zenón utilizaba este argumento para demostrar que esta unidad [= la parmenídea] es inmóvil: si algo se mueve a lo largo de una línea limitada, dice, es necesario que antes de que se haya movido por toda su extensión, se haya movido hasta la mitad; y antes de que se haya movido hasta la mitad del total, es necesario que primero lo haya hecho hasta su cuarta parte; y, antes de la cuarta parte, hasta la octava; y así hasta el infinito, pues todo continuo es divisible hasta el infinito. Si algo se mueve por una línea limitada, es necesario que primero recorra ciertas magnitudes infinitas. Si esto es así, como todo movimiento se lleva a cabo en un tiempo limitado (pues nada se mueve en un tiempo infinito) ocurrirá que se habrá movido a través de magnitudes infinitas en un tiempo limitado, lo cual es imposible, pues de ningún

modo se puede atravesar de un extremo a otro lo infinito.

77 (29 A 22) (ARIST.), *De lin. insec.* 968a: Además, según el razonamiento de Zenón, si es imposible tocar en un tiempo limitado infinitas magnitudes, tomándolas una por una, pues es necesario que el móvil llegue primero forzosamente a la mitad del recorrido, es necesario que exista una cierta magnitud indivisible, pues lo indivisible carece absolutamente de mitad[35].

B) Aquiles.

78 (29 A 26) ARIST., *Fís.* VI 9, 239b: El segundo argumento es llamado «Aquiles». Es éste: el corredor más lento no será nunca alcanzado por el más rápido, pues es necesario que el perseguidor llegue primero al lugar de donde partió el que huye, de tal modo que el más lento estará siempre nuevamente un poco más adelante. Este argumento es igual que el de la dicotomía y sólo se diferencia de éste en que la magnitud que se agrega no se divide en dos.

79 SIMPL., *Fís.* 1013, 31 - 1014, 3: Este argumento de la división al infinito fue retomado de un modo diferente. Vendría a ser así: si el movimiento existe, lo

---

[35] El argumento de la dicotomía es, tal como lo presenta Aristóteles, lo suficientemente explícito de por sí: toda distancia implica infinitas magnitudes, y es imposible recorrer infinitas magnitudes en un tiempo limitado. Nada agrega Simplicio, y Filópono, al hacer referencia explícita a la distancia «limitada», facilita la visualización de las sucesivas «mitades» en que dicho segmento puede dividirse. La repetición reiterada de los términos «infinitas» (magnitudes) y «limitado» (tiempo) sugiere que el núcleo de la aporía reside —como observara sagazmente CALOGERO, pág. 125— en la incompatibilidad entre finitud e infinitud. Acerca de este argumento, cf. G. VLASTOS, «Zeno's race course», *JHP* 4 (1966).

más lento nunca será alcanzado por lo más rápido. Pero, como esto es imposible, el movimiento no existe.

80 SIMPL., *Fís.* 1014, 9 - 1015, 2: El argumento es llamado «Aquiles» porque en él se ocupa de Aquiles, quien, según dice el argumento, no puede dar alcance a la tortuga que persigue. Pues es necesario que el perseguidor, antes de alcanzar la meta, llegue primero al lugar del cual partió el que huye. Pero cuando el perseguidor llega a este punto, el que huye avanzó una cierta distancia, si bien ésta es menor que la que recorrió el perseguidor, que es más veloz. Pero avanzó: no se estuvo quieto. Y nuevamente en el tiempo en que el perseguidor alcanza el punto al que llegó el que huye, éste avanzó algo, si bien menos que lo que se había movido antes, pues es más lento que el perseguidor. Y así, siempre que el perseguidor avanza hasta donde había llegado el que huye, que es más lento, éste ha avanzado algo. Aunque el recorrido es cada vez menor, sin embargo algo recorre, pues está siempre en movimiento. Por el hecho de suponer distancias cada vez menores hasta el infinito —a causa de la división de las magnitudes hasta el infinito— no sólo Héctor no será alcanzado por Aquiles; tampoco lo será una tortuga. Supóngase que se trata de un estadio. Una tortuga avanza a partir de la mitad del estadio, y Aquiles avanza diez veces más en el mismo tiempo. Aquiles, desde el comienzo del estadio, inicia la persecución de la tortuga, y avanza medio estadio, de modo que llega a la mitad del mismo, de donde partió la tortuga. Pero ésta avanzó ya la décima parte de la mitad restante del estadio. Aquiles recorre entonces la décima parte de esta mitad del estadio; pero la tortuga avanzó la décima parte de la décima parte de la mitad restante. Y mientras quede una décima parte de cualquier distancia, y ella tenga a su vez una décima parte, la

tortuga estará siempre delante de Aquiles, y jamás ninguno de los dos podrá recorrer la totalidad del estadio[36].

C) La flecha.

81 (29 A 27) ARIST., *Fís.* VI 9, 239b: Pero Zenón razona en falso[37]. Dice que, si siempre todo está en reposo o se mueve[38], la flecha arrojada está inmóvil,

---

[36] El «Aquiles» es una variación del argumento de la «dicotomía».

En la nota 33 observamos que cada argumento critica al movimiento desde una perspectiva diferente. El argumento de la dicotomía, en realidad, negaba *a priori* la posibilidad del movimiento, pues dada la infinita divisibilidad de la distancia, el móvil no puede siquiera iniciar su recorrido. En efecto: «el móvil debe llegar *antes* a la mitad...» (texto núm. 73), pero como ese «antes» se va acercando infinitamente al punto de partida, el «móvil» permanecerá «inmóvil». En este segundo argumento, en cambio, se da por supuesto el movimiento, pero de la relación que existe entre dos móviles surgen implicaciones tan absurdas que obligan a desechar la hipótesis inicial y a concluir que el movimiento no existe (texto núm. 75). Como observara Aristóteles (texto núm. 78), el núcleo de la aporía es el mismo que había encontrado en la dicotomía: la imposibilidad de recorrer un número infinito de magnitudes, que, en este caso, son las que separan al perseguidor de su presa. La distancia se acorta incesantemente, pero nunca se anula. Como señalamos en la nota 17, hay varios intentos de «solucionar» las aporías de Zenón. El trabajo más riguroso en lo que se refiere a este argumento es el de M. BLACK, «Achilles and the tortoise», *Analysis* 11 (1950).

[37] *Paralogízetai*: razona mediante paralogismos.

[38] Varios autores, entre ellos ZELLER, *ZMR*, pág. 383, n. 24, propusieron suprimir la expresión «o se mueve», que privaría de sentido al razonamiento. Esta posición ignora el modo habitual en que Zenón presenta sus argumentos, que abarcan tanto la tesis como la antítesis. En este caso se trata de demostrar cómo, en lugar del aparente movimiento, nos encontramos frente al reposo, y nada mejor para ello que tomar

pues lo que se mueve está siempre en un instante[39] cuando está en un espacio[40] igual a sí mismo.

82 (29 A 27) ARIST., *Fís.* VI 9, 239b: El tercer argumento es el que se expone ahora: la flecha arrojada está inmóvil. Esto se deduce de suponer que el tiempo está compuesto de instantes; pero si no se admite esto, no se inferirá la conclusión.

83 SIMPL., *Fís.* 1011, 19-26: El argumento de Zenón que proclama que todo, cuando está en algo igual a sí mismo, está en movimiento o en reposo, y que nada que esté en el instante se mueve, y que todo lo que se mueve está siempre, en cada instante, en algo igual a sí mismo, parece razonar así: el proyectil arrojado está en todo instante en algo igual a sí mismo, y así durante todo el tiempo. Pero lo que está en un instante igual a sí mismo, no se mueve, pues nada está en movimiento en el instante; y lo que no se mueve, está en reposo, pues todo está en movimiento o en reposo. Por ello, el proyectil arrojado, mientras se encuentra arrojado, está en reposo durante todo el tiempo en que dura su trayecto.

84 SIMPL., *Fís.* 1015, 29-31: Si es necesario que todo esté en movimiento o en reposo, mientras que lo que

---

como punto de partida la disyuntiva «todo está en movimiento *o* en reposo». Como observara BROCHARD, pág. 6, el razonamiento muestra luego que, si el tiempo está integrado por «instantes», en cada instante el móvil estará forzosamente en reposo (y precisamente entonces se elimina uno de los miembros de la disyuntiva).

39 Literalmente, «en el ahora» (*nyn*).

40 En este pasaje, y en los textos núms. 83 y 84, el griego dice solamente «en lo igual a sí mismo». Basándonos en el comentario de Filópono (texto núm. 85), donde aparece el término «espacio», hemos inferido que éste podría estar supuesto también en los pasajes anteriores.

se mueve está siempre en algo igual a sí mismo, el proyectil arrojado está inmóvil en su trayecto. En efecto: lo que está siempre en algo igual a sí mismo, no se mueve, sino que está en reposo.

85 FILÓP., *Fís.* 816, 30: Todo lo que está en un espacio igual a sí mismo —dice— está en movimiento o en reposo. Pero es imposible que algo esté en movimiento cuando está en un espacio igual a sí mismo. En consecuencia, está en reposo. Es así como el proyectil arrojado estará en reposo en cada uno de los instantes del tiempo durante el cual se mueve, al estar en un espacio igual a sí mismo; y, si está en reposo en todos los instantes del tiempo, que son infinitos, estará en reposo todo el tiempo. O sea que, si bien parecía que estaba en movimiento, ocurre que el proyectil que se mueve estará en reposo [41].

---

[41] El argumento de «la flecha» está relacionado con la negación expuesta en el fr. 4.

El razonamiento, en su conjunto, ha llegado hasta nosotros en forma muy fragmentada y por ello es difícil captarlo en todo su alcance. Podría parecer que la concepción del tiempo como una duración compuesta por una serie de instantes (es decir, «ahoras», átomos temporales) fuera decisiva para la comprensión del argumento, pues, en realidad, cada instante determina una cierta «posición», y el movimiento tendría que resultar de una suma de posiciones inmóviles, lo cual es imposible. No obstante, el núcleo central de la argumentación es la afirmación de que lo que está en el instante está en un espacio igual a sí mismo, y ella debe admitirse —parece— como un postulado, pues Zenón no ofrece razones en su favor. Vlastos, que sistematizó didácticamente las diversas etapas del razonamiento (*Encycl.*, página 374), encontró también elementos de apoyo en el fr. 4 (texto núm. 91). Ésta es su reconstrucción: a) la flecha no puede moverse en el lugar en que no está, pero b) nada puede moverse en el lugar en que está, puesto que c) este lugar es igual a sí mismo, y d) todo está siempre en reposo cuando está en un lugar igual a sí mismo; e) como la flecha arrojada está siempre en un lugar igual a sí mismo, f) está

D) El estadio.

86 (29 A 28) ARIST., *Fís.* VI 9, 239b: ⟨a⟩ El cuarto argumento es acerca de unos cuerpos iguales que, en un estadio, se mueven en direcciones opuestas frente a otros cuerpos iguales, algunos desde el fin del estadio y otros desde la mitad, a igual velocidad. ⟨b⟩ En este argumento ocurre que se llega a creer que la mitad del tiempo es igual al doble del mismo. ⟨c⟩ El falso razonamiento[42] consiste en que se supone que un cuerpo de igual tamaño es capaz de pasar a la misma velocidad y en el mismo tiempo tanto frente a un cuerpo en movimiento como frente a un cuerpo en reposo. ⟨d⟩ Supóngase unos cuerpos AA, iguales y en reposo; otros cuerpos BB, iguales en número y en tamaño a aquéllos, que comienzan a moverse desde el punto medio de los A; y otros cuerpos CC, también iguales en número y en tamaño a los anteriores, y que parten desde el final del estadio a la misma velocidad que B. ⟨e⟩ Ocurre que el primero de los B alcanza al último de los C, y, al mismo tiempo, el primero de los C al último de los B, moviéndose los unos frente a los otros. ⟨f⟩ También el grupo C pasó delante de todos los B[43], pero B pasó sólo delante de la mitad de los A, de modo tal que el tiempo requerido fue sólo la mitad. Pero el tiempo empleado por cada uno para pasar delante de cada uno de los otros, fue igual. ⟨g⟩ Sucede entonces que al mismo tiempo el primer B pasó delante de todos los C, pues el primer C y el

---

siempre en reposo. Acerca de este argumento, cf. también G. VLASTOS, «A note on Zeno's arrow», *Phr.* 11 (1966).

[42] Literalmente, «el paralogismo».

[43] En algunos manuscritos figura la lección «todos los A». Simplicio, que se basa en estos manuscritos, complica innecesariamente el razonamiento al tener que explicar cómo, en vez de sobrepasar dos cuerpos A, C sobrepasó cuatro. Cf. nota 4.

primer B estarán simultáneamente en los extremos opuestos —ya que, como dice, empleó el mismo tiempo para pasar delante de los B que para hacerlo delante de los A— en razón de que ambos necesitaron el mismo tiempo para estar frente a los A.

87 SIMPL., *Fís.* 1016, 9 - 1019, 14: ⟨a⟩ El cuarto de los argumentos de Zenón acerca del movimiento, que concluía con la imposibilidad de su existencia, era de esta índole: ⟨b⟩ Si el movimiento existe, cuerpos del mismo tamaño y que se desplazan a igual velocidad, no llevarán a cabo el mismo movimiento en el mismo tiempo, sino que el movimiento de unos será el doble respecto del movimiento de otros. Esto es imposible, y también es imposible lo que se deduce de esto: que el mismo tiempo es simultáneamente el doble y la mitad. ⟨c⟩ Para demostrarlo, supone Zenón que hay acuerdo en lo siguiente: los cuerpos, que son iguales y que se mueven a igual velocidad, recorren la misma distancia en el mismo tiempo. Y, además, si de estos cuerpos iguales y de igual velocidad, uno avanzó la mitad y el otro el doble, ello significa que el primero se movió solamente durante la mitad del tiempo, y el segundo durante el doble del tiempo. ⟨d⟩ Una vez admitido esto, supone un estadio D-E, y varios cuerpos A, por ejemplo, cuatro —o algún otro número par, pues el total de estos cuerpos iguales (o «cubos», como los llama Eudemo) deberá dividirse luego por la mitad—, ubicados en reposo en la parte media del estadio. El primero de estos cuerpos en reposo es el que está más próximo al comienzo del estadio ⟨punto D⟩, y el último, el que está más próximo a E. Supone que hay también otros cuatro cuerpos o cubos B, iguales en tamaño y en número a los que están en reposo, ubicados de modo tal que empiezan en el comienzo del estadio y terminan en la parte media de los cuerpos A, y que se mueven hacia

el fin del estadio ⟨punto E⟩. Dice que el primero de los cuerpos B es el que está frente al punto medio de los A, pues es el que se moverá primero en dirección a E. El número de los cuerpos debe ser par, para poder dividirse por la mitad, pues, como ya veremos, así lo requiere el argumento. Por esta razón él coloca al primer B en el punto medio de los A en reposo; y luego supone también unos cuerpos C, que se mueven en dirección opuesta a los B, y que tienen el mismo número y tamaño que éstos y que los A. Así como los B se mueven desde el medio del estadio —donde está también el punto medio de los A— hasta el extremo E, los C se mueven desde este extremo E hasta el comienzo D del estadio, de modo tal que evidentemente el primero de los cuatro C es el que más se acerca al punto D, hacia donde se mueven todos los C; de este modo, el primer C está enfrentado también al primer B. ⟨e⟩ Supuesta esta posición en un comienzo, es decir, los A, que permanecen quietos; los B que se mueven desde la parte media de los A —y del estadio— hacia el extremo E; y los C desde el extremo E del estadio hacia el comienzo (y no «desde el último B», como según parece, se vio obligado a sostener Alejandro por encontrar la expresión en algunas transcripciones, según lo cual, lo que él llamó antes «primer B» es llamado ahora «último»), ocurre que cuando se mueven unos frente a otros a igual velocidad, llegarán el primer B y el primer C al fin de su movimiento de modo tal que el primero de cada grupo estará frente al último del otro. Como desde un comienzo el primer C estaba colocado enfrentado al primer B, al tener ambos movimientos opuestos a la misma velocidad, y al enfrentarse recíprocamente en su trayecto, el primer B estará finalmente frente al último C, y el primer C frente al último B. Y esto vendría a ser equivalente a afirmar que el primer B y el primer C están simultáneamente

frente a sus opuestos, como resultado de haberse movido los unos frente a los otros: el movimiento de unos frente a otros puso a cada uno frente al último del otro. ⟨f⟩ Pero ocurre que mientras que el C —dice, refiriéndose evidentemente al primero— ha pasado frente a todos los A[44], el B pasó [sólo] frente a la mitad de los A. Es evidente entonces que el B, que comenzó en el punto medio de los A, se movió frente a dos A, es decir, frente a la mitad de los mismos, sea cual fuere su número, que es par; y que el C recorrió el doble de cuerpos que B, pues el primer B tuvo su comienzo [sólo] en el punto medio de los A. Y en tanto B se movió frente a los dos últimos A, que estaban en reposo, el primer C, en dirección opuesta a B, sobrepasó cuatro B, pues los dos movimientos opuestos duplican la distancia única que recorre B frente a los inmóviles A. Esto es evidente. ⟨g⟩ Pero ¿de qué modo pasó C frente a todos los A? Pues no se movió frente a éstos, sino frente a los B, ni comenzó a moverse desde el principio de los A, sino desde el principio de los B, que estaban en el punto medio de los A. Lo que ocurre es que los B son iguales a los A. Por ello, en el tiempo en que C se movió frente a los B, debió de pasar frente a igual número de A que de B. ⟨h⟩ El razonamiento falso[45] reside en que Zenón supuso, sin restricción alguna, cuerpos en movimiento, al mismo tiempo, frente a otros cuerpos en movimiento, sin tener en cuenta que algunos de estos cuerpos iguales se mueven en direc-

---

[44] El hecho de que Simplicio se base en los manuscritos de Aristóteles que presentan este texto en lugar de la lección «todos los B», que se encuentra en otros códices y que respeta la coherencia del argumento, lo llevará más adelante a intentar una explicación personal de la consecuente anomalía. Cf. el texto núm. 87 ⟨g⟩.

[45] Simplicio, al igual que Aristóteles (cf. nota 37) utiliza el término «paralogismo».

ciones opuestas, y que otros están en reposo. También supuso que si bien el tiempo en que C pasa frente a los B y a los A es el mismo, en ese tiempo el primer B pasa frente a dos A, mientras que el C lo hace frente a cuatro B y a cuatro A, de lo cual resulta que, aunque B tenga la misma velocidad que C, avanza sólo la mitad en el mismo tiempo en que se mueve C, lo cual es contrario a lo supuesto y a la evidencia, pues los cuerpos que se mueven a igual velocidad avanzan la misma distancia en el mismo tiempo, siempre que estén en una relación homogénea y ambos se muevan frente a cuerpos en reposo, o ambos se muevan frente a cuerpos que también están en movimiento, pero no cuando algunos, como los B, lo hacen frente a cuerpos que están en reposo, y otros, como los C, frente a cuerpos que se mueven en dirección opuesta. Además, el tiempo en que se mueve B frente a los dos A debe ser la mitad del tiempo en que se mueve C frente a los cuatro B, si los A son iguales a los B, y B y C tienen la misma velocidad. ⟨i⟩ Pero parece que el tiempo en que B se mueve frente a los dos A y aquel en el cual C lo hace frente a los cuatro B, es exactamente el mismo. Ocurrirá entonces que la misma magnitud será el doble y la mitad, si, siendo iguales los B y los A, en el mismo tiempo los cuerpos B pasan frente a dos A, y los C, a igual velocidad, frente a cuatro B. Y el mismo tiempo es también el doble y la mitad; la mitad, porque el tiempo en que B pasó frente a dos A es la mitad del que empleó C para pasar frente a cuatro B, que es, no obstante, el mismo. El hecho de que cada uno tarde el mismo tiempo en pasar frente a cada uno de los otros mostraría que tanto B como C, que tienen la misma velocidad, tardan el mismo tiempo en pasar frente a cada uno de los B y de los A, pero si el tiempo es el mismo, es evidente que el tiempo en el cual C pasó frente a cuatro B es el doble, y aquel en el cual

B pasa frente a dos A, es la mitad, o que fue mayor el tiempo en que C pasa frente a cuatro A que el que puso B para pasar, a la misma velocidad, a dos A. Pues se había dicho que en el tiempo en que B pasa frente a C, pasa también frente a A. Después de decir que C pasó frente a todos los A porque pasó frente a todos los B (agregando luego estos despropósitos: que la mitad de una distancia es igual al doble de ella misma, y la mitad del tiempo es igual al doble del tiempo) afirma que simultáneamente ocurre que los B pasaron frente a todos los C, como los C frente a todos los B[46].

---

[46] El argumento del «estadio» demuestra la relatividad del movimiento.

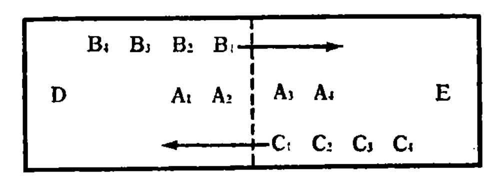
Este cuarto argumento de Zenón contra el movimiento pone en juego una complicada serie de elementos, lo cual dificulta bastante su comprensión. Por este motivo hemos decidido dividir en párrafos los testimonios de Aristóteles y de Simplicio, e intentar discernir las etapas que contiene el razonamiento. El sentido común nos dice (y la evidencia lo muestra: texto núm. 87 ⟨h⟩) que cuerpos iguales que se mueven a igual velocidad recorren la misma distancia en el mismo tiempo (texto núm. 87 ⟨c⟩). Pues bien: Zenón va a demostrar que, a la misma velocidad y en el mismo tiempo, ciertos cuerpos recorrerán el doble de la distancia que otros (texto núm. 87 ⟨b⟩), lo cual obligará a reconocer que la mitad del tiempo es igual al doble del mismo (texto núm. 86 ⟨b⟩ y texto núm. 87 ⟨c⟩). Esto es absurdo, pero es una consecuencia necesaria de admitir la existencia del movimiento. Por consiguiente, el movimiento no existe (texto núm. 87 ⟨a⟩). La demostración de este argumento se vale de una serie de cuerpos que se desplazan en un estadio. El movimiento consistirá en el salto de una posición a otra, es decir que se respeta el supuesto del argumento de la flecha («el tiempo es una suma de instantes») y la novedad residiría en que aquí también el espacio parece estar compuesto por magnitudes determinadas, es decir, por átomos. La conclusión del razonamiento, como ocurre siempre en Zenón, será paradójica: el átomo espacio-temporal a) se divide, o b) se duplica. En ambos casos deja de ser átomo. La descripción del punto de partida de la demostración

IV. Fragmentos probablemente auténticos.

88 (29 B 1) SIMPL., *Fís.* 141, 1-8: Si lo que es no tuviese magnitud, no existiría... Si ⟨la multiplicidad⟩ existe, es necesario que cada cosa tenga cierta magnitud

---

es similar en Aristóteles y en Simplicio: en un estadio, cuyos extremos son D y E, se encuentran tres grupos de cuatro cuerpos (o de algún otro número par) cada uno. Los cuatro cuerpos del primero de los grupos, llamado A, están ubicados en el medio del estadio; los cuerpos del otro grupo, llamado B, están ubicados en forma tal que sólo dos de ellos se enfrentan a los dos primeros cuerpos de A; y el tercer grupo, llamado C, está ubicado en forma similar a B, aunque a la inversa, de modo que dos de sus cuerpos se enfrentan a los dos últimos de A. Cuando comience la demostración, los cuerpos A estarán inmóviles, los B se moverán hacia el fin del estadio (punto E), y los C hacia el comienzo (punto D) (textos números 86 ⟨d⟩ y 87 ⟨d⟩). El esquema de esta primera etapa es el siguiente:



Los cuerpos B y C se ponen en movimiento a la misma velocidad, y en determinado lapso de tiempo B_1 se encuentra frente a C_4, y C_1 frente a B_4. Vale decir que el primer cuerpo de cada grupo sobrepasó cuatro cuerpos del otro (textos núms. 86 ⟨e⟩ y 87 ⟨e⟩). Pero ocurre que al llevarse a cabo este movimiento (es decir, en *ese mismo* lapso de tiempo) B_1 pasó frente a sólo dos cuerpos A (los dos últimos: A_3 y A_4), y C_1 lo hizo también frente a sólo dos cuerpos A (los dos primeros, A_1 y A_2) (textos núms. 86 ⟨f⟩ y 87 ⟨f⟩). El esquema de esta segunda etapa es:

B_4 B_3 B_2 B_1

A_1 A_2 A_3 A_4

C_1 C_2 C_3 C_4.

y espesor, y que una ⟨parte⟩ de ella se separe de la otra. Y el mismo razonamiento se aplica a esta parte separada, pues también ésta tendrá magnitud y separará algo de sí. Es lo mismo decir esto una sola vez y enunciarlo siempre: nada de ella será esto último, ni alguna ⟨parte⟩ dejará de estar en relación con otra. Así, si existe la multiplicidad, es necesario que ésta sea

---

Como la velocidad es la relación que hay entre el espacio y el tiempo, y se postuló que la velocidad de B y la de C son iguales, se llega a la conclusión paradójica de que (a) o el espacio es el doble de sí mismo (si se toma como criterio los dos cuerpos A que sobrepasó B_1, pues, en el mismo tiempo, sobrepasó cuatro C) o la mitad de sí mismo (si se toma como criterio a los cuatro C que sobrepasó B_1, pues, en el mismo tiempo, sobrepasó sólo dos A); o (b) el tiempo es el doble de sí mismo (pues para superar cuatro cuerpos debió B_1 utilizar el doble de tiempo que para sobrepasar sólo dos, lo cual, no obstante, se llevó a cabo en el mismo tiempo) o la mitad de sí mismo (pues para superar dos cuerpos, B_1 debió utilizar la mitad del tiempo que para sobrepasar cuatro, lo cual, no obstante, ocurrió en el mismo lapso temporal) (textos núms. 86 ⟨b⟩ y 87 ⟨i⟩). En ambos casos la unidad espacio-temporal ha sido violada (dividida o duplicada). El único punto de esta descripción en que Simplicio se aparta de Aristóteles es en el texto núm. 87 ⟨g⟩, donde trata de demostrar, mediante una inferencia, de qué modo sobrepasar a todos los B equivale, para C, a sobrepasar a todos los A. Finalmente, tanto Aristóteles como Simplicio critican el argumento de Zenón: el error consistiría en tomar como referencia tanto a cuerpos en movimiento en direcciones opuestas (los B respecto de los C, o viceversa), como a cuerpos en reposo (los A) (textos núms. 86 ⟨c⟩ y 87 ⟨h⟩). Pero lo que Zenón quería demostrar era precisamente la relatividad del movimiento, es decir, su contingencia. Privado de su carácter absoluto, sólo nos queda la apariencia del movimiento, una mera percepción sensible (la «evidencia» a la que hace referencia Simplicio en el texto núm. 87 ⟨h⟩). Del crédito que merece este tipo de «evidencia» se ocupó ya Zenón en su aporía del grano de mijo (texto núm. 68).

pequeña y grande; pequeña, de modo tal que no tenga magnitud; grande, de modo tal que sea infinita.

89 (29 B 2) SIMPL., *Fís.* 139, 11-15: Si se le agregase a otro ente, no lo haría mayor, pues, al no tener magnitud, aunque se agregue, no sería capaz de producir una magnitud. Y así, lo que está agregado, no existiría. Pero, si se le quitase a algo, no lo haría menor, y si se le agregara no lo aumentaría; es evidente entonces que tanto lo que se agrega como lo que se quita, no son.

90 (29 B 3) SIMPL., *Fís.* 140, 29-33: Si existe la multiplicidad, es necesario que sus integrantes sean tantos cuantos son: ni más que ellos, ni menos. Pero si fuesen tantos cuantos son, serían limitados. Si existe la multiplicidad, los entes son ilimitados, pues en medio de los entes siempre hay otros, y nuevamente, en medio de éstos, otros más. Y así, los entes son ilimitados.

91 (29 B 4) D. L., IX 72: Lo que se mueve no se mueve ni en el lugar en que está, ni en el lugar en que no está.

92 SIMP., *Fís.* 551, 13-15: Si todo lo que es está en el espacio, es evidente que existirá también un espacio del espacio, y así se seguirá hasta el infinito[47].

V. FRAGMENTO PRESUMIBLEMENTE FALSO.

93 (29 B 5) SIMPL., *Fís.* 562, 3-5: Si el espacio existe, estará en alguna cosa, pues todo lo que es está en algo, y lo que está en algo está también en un espacio, y así hasta el infinito. Por consiguiente, el espacio no existe[48].

---

47 Acerca de la autenticidad de este fragmento, cf. nota 30.

48 Acerca de la posible falsedad de este fragmento, cf. nota 29.

MELISO DE SAMOS

INTRODUCCIÓN

1. *Problemas que plantea el estudio de Meliso.*

Quizá la dificultad mayor con la que se ha de enfrentar quien se acerque libre de prejuicios al estudio del pensamiento de Meliso de Samos surja del obstáculo que ofrece la tradición para llegar a un equilibrado examen de sus doctrinas. Ello significa poder superar una subestimación que, a fuerza de reiterada, se ha vuelto habitual.

Tal actitud tiene sus inicios en las manifiestas y empecinadas críticas que Aristóteles hace a Meliso tanto en la *Física*, como en la *Metafísica* y en las *Refutaciones sofísticas*, y, naturalmente, en la tremenda y decisiva influencia de la opinión aristotélica. Esas críticas se han visto coronadas, además, por el beneplácito que les concediera en el siglo pasado la augusta figura de Eduardo Zeller, y por el eco que han encontrado más recientemente en estudiosos como K. Reinhardt, W. Capelle y P. Albertelli.

El primero de estos últimos, por ejemplo, consideró a Meliso sin empacho alguno como *ein Dilettant*; el segundo optó, más simplemente, por eliminarlo de su obra *Die Vorsokratiker*. El tercero, en fin, sintiéndose tal vez inevitablemente obligado a incluirlo en un volumen dedicado a los eléatas, salpicó su desazón a lo largo de esas páginas, y lo hizo desde la introducción misma a los testimonios y fragmentos de Meliso, en

cuyas líneas finales grabó para la posteridad su firme convicción de que «el pensamiento occidental puede tranquilamente prescindir de Meliso de Samos».

Ya que Aristóteles no había vacilado en tildar a Meliso de *rústico* (textos núms. 155, 156 y n. 39), la tradición doxográfica posterior no se incomodó tampoco en corroborar o desmentir semejante aserto: simplemente lo aceptó. Ni nadie se preocupó de que ese mismo epíteto le había servido también a Aristóteles para bautizar, entre otros, a Zenón de Elea. Más bien todos, antiguos y modernos, parecen haber tenido —y seguir teniendo todavía— una delectación particular en señalar, infatigablemente, en el caso de Meliso, y tal vez como única cuestión digna de ser reiterada, los errores argumentativos —las inferencias no válidas— que habían pasado por la mente del pobre samio.

Es cierto que ya en la antigüedad hubo otros motivos menos filosóficos que enfurecieron a los ilustrados atenienses: Meliso se atrevió a conducir la más tremenda rebelión —la de Samos— contra la liga imperial de Atenas, y tuvo como encarnizados opositores nada menos que a Pericles y a Sófocles. Pero de todos modos, haya esto influido o no en la apreciación posterior de sus pensamientos, la verdad es que Platón nos habla dos veces de él, en *Teeteto*, y, lejos de mostrar el ensañamiento aristotélico, procede con cuidadoso respeto (textos núms. 108 y 109). Hasta Isócrates lo menciona también en dos oportunidades como figura de renombre (textos núms. 110 y 173). Y el mismo Aristóteles, por último, en algunos textos que, curiosamente, no suelen citarse a menudo, presta atención a sus argumentos (texto 172) e insinúa la singularidad de algunos (textos núms. 191, 213 y 214).

Todo ello, pues, nos exige un análisis más amplio y atento de los testimonios y un manejo cauto de la tradición doxográfica.

La fortuna de Meliso comenzó a cambiar, entre algunos estudiosos, hacia fines del siglo pasado. Los trabajos de F. Kern, en Alemania, y el de A. Chiappelli, en Italia, iniciaron una larga serie de reivindicaciones del filósofo hasta que éste encontró, por fin, merecida cabida en la *Early Greek Philosophy* de Burnet, y llegó a gozar, más recientemente, de una mayor notoriedad —algo exagerada por cierto— en el libro de Zafiropulo. Y como los extremos suelen, en efecto, tocarse, hallamos ahora que este último estudioso, maravillado ante el fr. 8 de Meliso, no vacila en afirmar que nos encontramos allí en presencia de «algo así como una *Crítica de la razón pura* tal como podía escribirla un griego del siglo V».

2. *Los fragmentos.*

F. W. Mullach (*Fragmenta philosophorum graecorum*, I, París, 1860), siguiendo a Brandis, había reunido 17 fragmentos de Meliso, extractándolos todos del Comentario de Simplicio a la *Física* aristotélica. En su tesis doctoral de 1889, Arnoldo Pabst examinó críticamente esos fragmentos en sus respectivos contextos y concluyó que los cinco primeros no eran tales, sino meras paráfrasis realizadas directamente por Simplicio, o, a lo sumo, reproducidas por éste tomándolas de algún otro comentador. Los argumentos estilísticos y filosóficos de Pabst fueron aceptados en forma unánime, tal vez con excesiva premura por parte de los estudiosos de la época. Como consecuencia de ello, los fragmentos presuntamente auténticos quedaron reducidos en su número.

Con tales resultados a la vista, el italiano Aurelio Covotti publicó, en 1898, la primera recopilación rigurosamente crítica de ellos, limitándolos a diez. Esa edición es la única a la que alude DK.

En su traducción al italiano, P. Albertelli impugnó, a comienzos de la segunda guerra mundial, los fragmentos 3, 4, 5, parte del 9 y el 10, considerándolos meras interpretaciones de Simplicio. Sus observaciones, empero, no tuvieron acogida favorable. Actualmente, el trabajo más valioso que existe es también obra de otro italiano, Giovanni Reale, que ofrece la presentación más crítica y lúcida de los fragmentos de nuestro filósofo.

3. *Líneas generales de nuestra interpretación.*

No creemos hallarnos frente a una figura menor del eleatismo, ni tampoco pensamos que pueda limitarse el papel de Meliso al de un atrevido metafísico polemista (Covotti). Se nos presenta más bien como un riguroso sistematizador del pensamiento eleático que busca tanto superar constructivamente las posibles debilidades o deficiencias del planteo parmenídeo cuanto llevar a sus extremos últimos las consecuencias del postulado básico que comparte con sus colegas: la suficiencia e inevitabilidad del ser.

Esa empresa la resuelve no a la manera de un exégeta, sino creativamente. La emprende a partir del título mismo de la obra, cuya originalidad puede tal vez atribuírsele (ver n. 23); posiblemente en la forma de excluir el tema de la nada basándose explícitamente en el lenguaje (ver n. 24); y, sin lugar a dudas, en los siguientes aspectos que detallamos: 1) en la singularidad de la *exhibición* de las notas del ser —cuya *deducción* sólo podía emprenderla quien no advirtiera la constitutiva equivalencia que las unía (ver n. 33)—; 2) en las argumentaciones acerca de lo «eterno», cuya paternidad le atribuyen todos los comentadores aristotélicos (textos núms. 141 a 143); 3) en aquellas acerca de lo «uno» (textos núms. 172 y 173), que gracias al

relieve que lograron en la antigüedad no sólo influyeron en los megáricos y Platón, sino también, retrospectivamente, en la consideración de Parménides y Zenón como filósofos de lo uno; 4) en la justificación y exhibición de la homogeneidad como absoluta igualdad estructural (ver n. 55); 5) en la original defensa de la imposibilidad del movimiento a causa de la inexistencia del vacío (ver III, apartado h); 6) en la atribución de existencia absoluta y carencia de toda determinación —es decir, de «incorporeidad»— al ser en cuanto principio (ver n. 78); 7) en la drástica supresión de todo posible discurso sobre la *dóxa* (ver n. 85).

Un poco de atención es suficiente para descubrir, a través de los testimonios de Gorgias, de los de Platón, de la repercusión de las doctrinas melisianas en las escuelas médicas (textos 198 y 199), y hasta de los del mismo Aristóteles, que la reelaboración que hace Meliso del eleatismo llegó a adquirir en la antigüedad misma el carácter de una formulación global, canónica y paradigmática. La sistematización melisiana constituyó la clave a través de la cual fue durante mucho tiempo leído y explicado Parménides.

Su importancia, pues, como sistematizador, modelador y creador de una imagen del eleatismo clásico —que sería la última en la antigüedad— no puede quedar empequeñecida por la vecindad de cumbres tan altas como Parménides y Zenón, precisamente cuando los antiguos mismos reconocieron en Meliso la vía segura de acceso a tan difíciles alturas.

Estas consideraciones pueden justificar —por lo menos en parte— el elenco más amplio de testimonios y fragmentos —superior al de DK— que ofrecemos para recuperar la adecuada imagen del pensamiento de nuestro filosófo.

4. *Bibliografía principal.*

KERN = F. KERN, «Zur Würdigung des Melissos von Samos», en *Festschrift des Stettiner Stadtgym. zur Begrüssung der 35. Versammlung deutscher Philol. u. Schulm.*, Stettin (1880), 1-24.

PABST = A. PABST, *De Melissi Samii Fragmentis* (tesis doct.), Bonn, 1889.

CHIAPPELLI = A. CHIAPPELLI, «Sui frammenti e sulle dottrine di Melisso di Samo», en *Mem. d. Reale Accad. dei Lincei,* cl. sc. mor. VI 4, 1 (1889), 377-413.

OFFNER = M. OFFNER, «Zur Beurteilung des Melissos», *AGP* (1891), 12-33.

COVOTTI = A. COVOTTI, «Melissi Samii reliquiae», *SIFC* (1898), 213-227 (= *I Presocratici,* Nápoles, 1934, 291-301).

ZMR = E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico,* I, vol. III, *Eleati,* por G. REALE, Florencia, 1967.

CALOGERO, *St. el.* = G. CALOGERO, *Studi sull'eleatismo,* Roma, 1932.

CALOGERO, *Log. sec. el.* = G. CALOGERO, «La logica del secondo eleatismo», *Atene e Roma* (1936), 141-170 (= *Storia della logica antica,* I, Bari, 1967, 171-208).

ALBERTELLI = P. ALBERTELLI, *Gli eleati,* Bari, 1939.

RAVEN = J. E. RAVEN, *Pythagoreans and eleatics,* Cambridge, 1948.

ZAFIROPULO = J. ZAFIROPULO, *L'école éléate,* París, 1950.

UNTERSTEINER = M. UNTERSTEINER, «Un aspetto dell'essere melissiano», *RCSF* (1954), 597-606.

LOENEN = J. H. M. LOENEN, *Parmenides, Melissus, Gorgias,* Assen, 1959.

REALE = G. REALE, *Melisso,* Florencia, 1970.

I. Datos biográficos de Meliso.

a) *Lugar y fecha de nacimiento.*

94 (30 A 1) D. L., IX 24: Meliso, hijo de Itágenes[1], natural de Samos[2]... Dice Apolodoro que floreció en la 84.ª Olimpíada (444/3 - 441/0).

95 (30 A 3) Plut., *Pericl.* 26: Meliso, hijo de Itágenes, varón filósofo.

---

1 Mantengo la lección del códice B, que es, en este caso, el mejor.

2 Con el advenimiento del tirano Polícrates (hacia 533 a. C.), Samos se convirtió en una *pólis* floreciente y en agresiva potencia naval (Her., III 39). A la presencia de notables artistas y poetas (Teodoro, Esopo, Anacreonte), se unió el renombre alcanzado por algunas de sus obras arquitectónicas (por ej., el templo de Hera).

Después de la desaparición del tirano (hacia 523), y del gobierno de su escriba Meandro, la isla fue regida por Silosón —hermano de Polícrates— y quedó sometida a la hegemonía persa. Aunque logró plegarse a la revuelta general de Jonia (499), la permanente rivalidad con Mileto llevó a los samios a retirar sus naves de las filas atenienses en la batalla de Lada (494). Colaboró después Samos con la flota de Jerjes en Salamina (480), pero logró finalmente separarse de los persas en ocasión de la batalla de Micale (479). Junto a Lesbos y Quíos, fue admitida desde entonces en la liga marítima délico-ática y permaneció fiel a Atenas hasta que se sublevó a comienzos del verano de 440.

96 (30 A 9) AECIO, I 3, 14, en TEODOR., IV 8: Meliso de Mileto[3], hijo de Itágenes.

97 (30 A 12) EPIF., *Adv. haer.* III 2, 12: Meliso, hijo de Itágenes, samio de origen.

98 (30 A 1) EUS., *Cron.* Ol. 84a., 1 (444/3): Es famoso Meliso el físico[4].

---

[3] Se trata evidentemente de un error del autor o de la transcripción: todas las restantes fuentes dan testimonio de su origen samio.

[4] La referencia de Eus. procede de Apol. Este último establece la *acmé* de Meliso teniendo en cuenta la asunción del navarcado por parte de Meliso, seguramente coincidente con la rebelión de la isla, que se extendió del 440 a comienzos del verano de 439. Semejante datación, sin embargo, está muy lejos de resultar segura.

Para los pensadores cuya *acmé* coincide con la de Meliso —Empédocles y Protágoras—, es la fecha de la fundación de Turios (444/3) la que Apol. toma como referencia. Si esa datación de Apol. —cuyo margen de arbitrariedad es conocido— fuese exacta, Meliso habría nacido ca. 480 (75a. Olimpíada) y fallecido ca. 420 (80a. Olimpíada). Pero si se acepta, en cambio, el testimonio de Estesímbroto, como parece reconocerse hoy día (ver n. 12), y se concede entonces la posibilidad de alguna vinculación entre Temístocles y Meliso, ésta no puede haber tenido lugar verosímilmente más que entre los años que van desde 465/4 a 463/2, cuando Temístocles residió en Magnesia (no lejos de Samos). Meliso tendría entonces entre 15 y 17 años. No sólo resulta esto sumamente difícil, sino también la vinculación con Heráclito (ver texto núm. 114) y, sobre todo, el centro mismo de la referencia de Apol.: que Meliso haya sido a los 40 años lo suficientemente famoso como para comandar la más importante flota de la más tremenda rebelión contra la liga ateniense. Por eso, como sugiere SCHACHERMEYR, *Stesimbrotos und seine Schrift über die Staatsmänner*, Viena, 1965, página 14, n. 18 y REALE, págs. 8, 20 y *passim*, es conveniente suponer que si Meliso era ya conocido en 465 y gozaba de renombre en 441, tendría que retrotraerse la presunta fecha de su nacimiento «a fines del siglo VI, o por lo menos a los primerísimos años del V y no más allá» (REALE, pág. 8).

99 (30 A 2) *Suda, s. v.* «Meleto, hijo de Laro»: Vivió [Meliso] en tiempos de Zenón el eléata y de Empédocles[5].

b) *Personalidad y actuación política.*

100 (30 A 1) D. L., IX 24: Fue también político y gozó del aprecio de sus conciudadanos; por ello fue elegido navarca y despertó aún mayor admiración por su valor personal.

101 (30 A 2) *Suda, s. v.* «Meleto, hijo de Laro»: Fue adversario político de Pericles y al frente de los samios libró una batalla naval contra Sófocles[6], el poeta trágico, en la 84a. Olimpíada (444/3 - 441/0).

102 (30 A 3; Arist., *Constitución de los samios*, fr. 577 Rose) Plut., *Pericl.* 26: El mismo Pericles había

---

Pienso entonces que puede haber nacido probablemente ca. 495, con lo que contaría más o menos 30 años en la época de su relación con Temístocles, cuando sus doctrinas podían ya ser conocidas, y 50 en ocasión de la guerra samia. Esa misma edad, por otra parte, era más o menos la que tendrían Pericles y Sófocles por entonces. La muerte de Meliso podría ubicarse, tal vez, ca. 430.

5 El dato es exacto aun cuando exista un margen de incertidumbre en las fechas de los pensadores citados.

Obsérvese que para la cronología de Zenón parece resultar más verosímil el testimonio platónico (*Parm.* 127b) que el de Apol. (D. L., IX 29); por tanto, Zenón habría nacido ca. 490 y contaría 49 años en el momento del navarcado de Meliso (441/0 - 440/39). En cuanto a Empédocles, a quien D. L. designa la misma *acmé* que a Meliso (ver D. L., VIII 74), Zeller, Diels, Burnet, Zafiropulo, KR y Capizzi coinciden en corregir la referencia y retrotraer el nacimiento alrededor de diez años, con lo que coincidiría prácticamente la *acmé* de Empédocles con la de Zenón tal como lo da el testimonio platónico. Cf. nota 6 de Empédocles.

6 Plut., *Pericl.* 8, y Estr., XIV, I 18 atestiguan también la presencia de Sófocles en la expedición ateniense contra Samos.

sido ya vencido anteriormente por Meliso en una batalla naval.

103 (30 A 3) PLUT., *Pericl.* 26-28: Después que éste [Pericl.] se había lanzado al mar, Meliso, hijo de Itágenes, varón filósofo que era entonces estratega de Samos, desestimando el reducido número de las naves y la impericia de los jefes, persuadió a sus conciudadanos para que atacasen a los atenienses, y, trabado el combate, resultaron vencedores los samios, y al haber tomado muchos prisioneros y destruidas muchas naves, quedaron dueños del mar y se proveyeron de los elementos necesarios para la guerra, de los que antes carecían. Aristóteles afirma que el mismo Pericles había sido ya vencido anteriormente por Meliso en una batalla naval[7]. Los samios, devolviendo ultraje por

---

7 Confusión de Plut. en el uso de la referencia aristotélica. Por eso lo hemos separado como testimonio independiente.

Meliso, *en ese momento* no pudo haber vencido a Pericles, que se había marchado a Cauno de Caria en busca de naves fenicias o persas que podían supuestamente apoyar a Samos. En consecuencia, Meliso derrotó a la escuadra ateniense del bloqueo. La batalla naval aludida por Arist. no puede ser otra que la de la isla de Tragia, situada al sudeste de Samos, cuyos protagonistas sí fueron los atenienses, comandados por Pericles y los samios que ya estaban entonces al mando de Meliso (ver L. HOMO, *Péricles = Pericles* [trad. M. GARCÍA ROIG], México, 1959, pág. 187). Si bien TUC., I 116, PLUT., *Pericl.* 25, y DIOD. SÍC., XII 27, consideran a esta batalla como victoria ateniense, Arist. —que no estaba desacertado— no pensaba por lo visto lo mismo. Los atenienses, en manifiesta inferioridad numérica, consiguen, es cierto, sorprender a los samios, hacerles frente y no verse, por supuesto «derrotados» por ellos; pero esa «victoria» no les permite impedir que el grueso de la flota samia continúe su derrotero y se abra camino hacia Samos. Y así, Pericles, para continuar la lucha, no puede obviar la necesidad imperiosa de los refuerzos que le llegan desde Atenas, Quíos y Lesbos. Tanto K. J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, II, I², pág. 195, como L. HOMO, *Pericles*, pág. 187, han señalado el particular carácter de esa «victoria» ateniense.

ultraje, marcaron en la frente con la figura de la lechuza a los prisioneros atenienses: en efecto, los atenienses los habían marcado a ellos con la de una samena[8]... Dicen que a esas marcas aludía también el dicho de Aristófanes: «Es el pueblo de los samios, ¡qué pueblo marcado por las letras!»[9]. Al enterarse Pericles de la derrota de la armada, corrió inmediatamente en su auxilio y después de vencer a Meliso que le había hecho frente y ponerlo en fuga[10], estrechó rápidamente el cerco de los enemigos, pues quería vencer y tomar la ciudad con sacrificio de medios y tiempo más bien que al precio de sangre y riesgos para sus ciudadanos... Se rindieron los samios al noveno mes (verano del 439) y Pericles derribó las murallas de la ciudad, se apoderó de las naves e impuso el pago de un fuerte tributo, parte del cual entregaron los samios en seguida, mientras que por el resto ofrecieron rehenes y convinieron en determinado plazo para el pago. Duris de Samos exagera sobre estas cosas al acusar de gran

---

8 Tipo de nave que se había construido por primera vez en Samos, en tiempos de Polícrates, y que unía a su velocidad una gran capacidad de carga. Pasó a constituir el emblema de la isla y su figura se acuñó en las monedas.

En cuanto a los estigmas mencionados, probablemente *no* ocurrió lo que indica el texto, sino que los atenienses debían de haber marcado con una lechuza a los prisioneros samios, y los samios con una samena a los prisioneros atenienses. Así lo indica uno de los fragmentos de Duris de Samos (66 J). Cf. ZAFIROPULO, pág. 218.

9 ARIST., fr. 575 Rose = ARISTÓF., *Babilonios* fr. 64 K. «Marcado por las letras» alude tanto a «estigmatizado» como a «ilustrado». Zafiropulo señala que el sobrenombre *polygrámmatoi* lo recibieron los samios ya en tiempos de Polícrates por ser los primeros en adoptar las veinticuatro letras que constituirían el alfabeto griego.

10 Aquí, como en el resto del texto, no sigo a DK, sino la lección y la puntuación de K. ZIEGLER (Leipzig, 1964).

crueldad a los atenienses y a Pericles, lo que no relatan Tucídides, Éforo, ni Aristóteles.

104 (30 A 3) PLUT., *Temíst.* 2: Sin embargo, Estesímbroto afirma que Temístocles escuchó a Anaxágoras [11] y se interesó por Meliso, el físico, mas no se ajusta bien a la cronología. En efecto, fue contra Pericles, que era mucho más joven que Temístocles, con quien Meliso luchó en el sitio de Samos, y fue con Pericles con quien Anaxágoras estuvo vinculado [12].

105 (30 A 3) PLUT., *Adv. Colot.* 32, 1126b: Cuando Meliso era estratega de su ciudad venció en combate naval a los atenienses.

106 (30 A 3) EL., *Hist. varias* VII 14: ¿Y qué? ¿No fueron también los filósofos valientes en los asuntos de guerra? Me parece que sí, y si los tarantinos eligieron seis veces a Arquitas, también Meliso fue navarca.

107 (TIMÓN, fr. 5 W) D. L., IX 25: ...Meliso,

superior a muchos prejuicios, de pocos víctima [13].

---

11 F. SCHACHERMEYR, *ob. cit.* en n. 4, págs. 13-14, conjetura la posibilidad de un viaje de Anaxágoras a Magnesia ca. 465/4, anterior a su estancia en Atenas durante 463 a 433 (cf. D. LANZA, *Anassagora*, Florencia, 1955, págs. 5-7, notas).

12 Plut. alude casi siempre en forma crítica a Estesímbroto. Es discutible que Estesímbroto, tan cercano a los acontecimientos, haya podido cometer errores del calibre de esas noticias. En particular —comenta Reale— no puede concebirse que haya confundido una relación de hostilidad con otra de carácter intelectual (págs. 8-9). Debe advertirse, además, que, en cuestiones cronológicas, Plut. no es excesivamente cuidadoso (cf. A. W. GOMME, *A historical commentary on Thucydides*, I, Oxford, 1945, págs. 58-59, 68-69 y 398-399, y en cuanto al manejo de la noción de *acmé* por Plut., ver G. H. POLMAN, «Chronological biography and AKME in Plutarch», en *CP* (1974), 169-177).

13 Sigo la trad. de Untersteiner que acepta también Reale

c) *Vinculación con Parménides y con otros pensadores.*

108 Platón, *Teet.* 180e: ...Y todas las otras cosas que los Melisos y los Parménides sostuvieron.

109 Platón, *Teet.* 183e: De Meliso y de los demás... me avergüenzo menos que frente a un individuo solo como Parménides. Pues Parménides se me aparece, como diría Homero, «venerable» y al mismo tiempo «terrible»[14].

110 Isócr., *Antíd.* 15, 268: Las doctrinas de los antiguos sofistas, de los cuales algunos afirmaban que el número de las cosas que son es infinito...; Parménides y Meliso, uno; y Gorgias, absolutamente ninguno.

111 Arist., *Fís.* I 2, 184b: ...Según dicen Parménides y Meliso.

112 (30 A 14) Filód., *Retór.* III 7: Ni tampoco según Parménides y Meliso.

113 S. E., *Adv. math.* X 45: Que no existe [el movimiento dicen] los seguidores de Parménides y de Meliso.

114 (30 A 1) D. L., IX 24: Fue discípulo[15] de Parménides[16]; sin embargo, también estuvo en contacto

---

y que es en el fondo la que ya daba Brochard. El elogio de Timón de Fliunte no es desdeñable (cf. Zafiropulo, pág. 226).

14 Ambas referencias platónicas muestran la estrecha vinculación establecida ya en la antigüedad —o que Platón mismo establecía— entre las figuras de Parménides y Meliso. La referencia a Homero corresponde a *Il.* III 172.

15 La expresión debe entenderse más bien como «partidario» o «seguidor» (cf. Guthrie, II, pág. 102).

16 De acuerdo con la cronología que da Apol. para ambos es imposible que Meliso haya tenido relación directa alguna con Parménides (ver nota 4).

con Heráclito[17], y en esa ocasión lo recomendó a los efesios, que no lo estimaban[18], así como Hipócrates había recomendado a Demócrito a los abderitas[19].

115 Eus., *Prep. ev.* X 14, 15: Se dice que Parménides sucedió a Jenófanes, Meliso a Parménides, Zenón de Elea a Meliso... De este último fue discípulo Leucipo.

116 Eus., *Prep. ev.* XIV 3, 9: Meliso fue adepto de Parménides y sostuvo lo mismo que éste[20].

117 (30 A 9) Aecio, I 3, 14 en Teodor., IV 8: Fue adepto de Parménides, pero no conservó inalterada la enseñanza recibida.

118 (58 A) Jámbl., *V. P.* 267: Que de todos los pitagóricos una parte nos sea desconocida y anónima, es cosa natural; de aquellos conocidos, los nombres son los siguientes: ...de Samos: Meliso, Lacón, Arquipo...[21].

---

17 El contacto aludido sólo es posible si se admite que Heráclito vivió más de 60 años (ver KR, pág. 183). Conforme con la cronología que adoptamos de Meliso (ver n. 4), tendría que haber sucedido ca. 470 o después, cuando el filósofo samio contaba veinte años o más. Éfeso, por supuesto, se halla muy cerca de Samos.

18 A pesar de que el dato le parece a Reale «totalmente creíble» (pág. 272), pienso con Zeller (ZMR, pág. 403, n. 2) que es inverosímil.

19 D. L., IX 42, cita como fuente para referirse a la relación Hipócrates-Demócrito al estoico Atenodoro de Tarso (I. a. C.), pero no alude en este pasaje a la recomendación aquí indicada.

20 Los testimonios de Eus. (cf. también *Prep. ev.* XIV 17, 10) tienen importancia porque proceden de Aristocles de Mesene (II d. C.), peripatético considerado generalmente como fuente fidedigna (ver M. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, Milán, 1950, págs. 231-232), pero la referencia a Zenón no es exacta. Sólo pudo haber sido «condiscípulo» de Meliso.

21 Tardía asimilación de muchos filósofos a la «vida pitagórica».

119 AL-MUB., *Sentencias escogidas* 32: Él [Leucipo], Heráclito el oscuro, Empédocles, Meliso, Protágoras, Anaxágoras, Sócrates y Demócrates ⟨= Demócrito⟩ vivían en la misma época que Zenón el sabio.

120 TZETZES, *Chil.* II 980: Leucipo... discípulo de Meliso[22].

121 SIMPL., *Fís.* 236, 7: Como Meliso y Parménides decían.

II. ESCRITOS.

a) *Cantidad de obras.*

122 (28 A 13, 59 A 37) D. L., I 16: Algunos de ellos [los filósofos] han dejado escritos; otros, no escribieron nada... Los que escribieron una sola obra: Meliso, Parménides, Anaxágoras.

b) *Título.*

123 (30 A 4) SIMPL., *Fís.* 70, 16: También Meliso puso así por título a su obra *Sobre la naturaleza o Sobre el ser.*

124 (28 A 14) SIMPL., *Del cielo* 556, 25: Tanto Meliso como Parménides titularon sus obras *Sobre la naturaleza...* y ciertamente no trataron en ellas sólo acerca de cosas que están por encima de la naturaleza, sino también de las que conciernen a la naturaleza, y pre-

22 A pesar de que ésta es la *única* evidencia que hace a Leucipo discípulo de Meliso —la mayoría lo hace de Zenón—, no hay por qué suponer, en principio, que no lo pueda haber sido de ambos. De todos modos, los textos muestran una vinculación entre el eleatismo posterior y el primer atomismo, tal como lo había establecido cierta crítica del siglo XIX y enfatizó al máximo BURNET (*EGP*, págs. vi y 333-336).

cisamente por eso, quizá no vacilaron en titularlas *Sobre la naturaleza.*

125 (30 A 4) SIMPL., *Del cielo* 557, 10: Y si Meliso puso por título *Sobre la naturaleza o Sobre el ser,* es evidente que consideraba que la naturaleza era el ser, y, las cosas naturales —las que son—, las sensibles.

126 ARIST., *Fís.* I 2, 184b: Indagar si el ente es uno o inmóvil no constituye indagación acerca de la naturaleza.

127 ARIST., *Fís.* I 2, 185a: No obstante, como a pesar de que no tiene que ver con la naturaleza [lo que sostienen], se les presenta la ocasión de formular dificultades concernientes a la naturaleza, quizá convenga discutir un poco acerca de ellas, pues semejante indagación no carece de interés filosófico.

128 SIMPL., *Fís.* 22, 23: Y si es inmóvil e infinito, como parece decir Meliso de Samos, o finito, como el eleático Parménides, hijo de Pires, hablan éstos no de un elemento físico, sino del ser en sí.

129 SIMPL., *Fís.* 45, 26: Pero, puesto que Parménides y Meliso indagaban acerca del ser, si uno o múltiple, y si uno, inmóvil o móvil, también éstos, dice [Alejandro de Afrodisia], no indagaban sobre los entes, como podría pensarse, sino sobre el principio de los entes.

130 SIMPL., *Del cielo* 556, 15: Lo que concierne, en efecto, al ser de lo uno y a la naturaleza del pensamiento lo comprendieron [Meliso y Parménides] realmente bien y en forma divina.

131 (30 A 2) *Suda, s. v.* «Meleto, hijo de Laro»: [Meliso] escribió *Sobre el ser.*

132 (30 A 4, 24 A 2) GALENO, *De elem. sec. Hipp.* I 9: Todas las [obras] de los antiguos se han titulado *Sobre*

la naturaleza, las de Meliso, Parménides, Empédocles, Alcmeón, Gorgias, Pródico y las de todos los restantes.

133 (30 A 4) GALENO, *In Hipp. de nat. hom.* XV 5: Todas las obras de los antiguos filósofos —Empédocles, Parménides, Meliso, Alcmeón, Heráclito— han sido tituladas *Sobre la naturaleza.*

134 (82 B 3) S. E., *Adv. math.* VII 65: Gorgias de Leontino... en su libro titulado *Sobre el no ser o Sobre la naturaleza*[23].

---

[23] El título genérico *Sobre la naturaleza,* supuestamente asignado en época más tardía a las obras de algunos pensadores presocráticos, puede haber sido original de Meliso. En el enunciado completo, que transmite SIMPL. (textos núms. 123 y 125), se advierte por primera vez la explícita identificación entre *phýsis* y *ón.*

Si bien es cierto que hay que ser cauteloso al respecto, porque el enfoque neoplatónico con que aborda Simpl. el tratamiento de Parménides y de Meliso (ver textos números 128 a 130) lo lleva respetuosamente a intentar una revalorización de esos pensadores frente a la crítica aristotélica (ver por lo menos textos núms. 155 y 156) y a buscar la identificación del *to ón* parmenídeo y melisiano con el ente inteligible, con lo cual la identificación de *phýsis* y *ón* se vuelve sospechosa, el título de la obra de Gorgias que nos transmite Sexto Empírico (ver texto núm. 134) se nos presenta concebido en deliberada antítesis con el de Meliso. A pesar de las discrepancias existentes entre los estudiosos, creo que UNTERSTEINER, *I sofisti,* I, 2.ª ed., Milán, 1967, páginas 231 y 256, n. 6 y GUTHRIE, I, pág. 73 y II, pág. 194 tienen razón al aceptar el origen gorgiano del título de la obra de éste, así como la referencia, que parece innegable, en él, al del libro de Meliso. Y en cuanto al contenido del escrito de Gorgias, una vez excluida la posibilidad de que constituya una mera parodia de ejercitación retórica —como desde H. Gomperz han sostenido tantos autores—, me parece imposible negar su manifiesto propósito antieleático. Loenen está, pues, en general en lo cierto cuando dice que el tratado de Gorgias se hallaba particularmente dirigido contra Meliso, ya que en él «no se ataca ninguna tesis que sea propia de

III. Naturaleza de lo que es.

a) *Inexpresabilidad de lo que no es.*

135 Simpl., *Fís.* 103, 13: Veamos ahora la doctrina de Meliso, a la cual [Aristóteles] se opone precedentemente. Valiéndose Meliso de los principios físicos acerca de la generación y la corrupción, comienza su obra de la siguiente manera: «Si nada es, ¿qué podría decirse de ella como si fuera algo?».

Parménides, mientras que hay en el texto numerosas afirmaciones y peculiaridades terminológicas que son específicas de Meliso» (pág. 181 y además págs. 189-203). Parece así posible, por lo menos en el caso de Meliso, que el título «Sobre la naturaleza» no corresponda a una época posterior, sino que proceda del mismo filósofo. Tal suposición se ha querido corroborar, en la medida en que puede serlo, con los textos de Arist. (ver textos núms. 126 y 127) que corresponden al capítulo 2 del libro I de la *Fís.*, donde el particular *énfasis* que pone su autor en excluir allí del tratamiento que está llevando a cabo a Parménides y Meliso —énfasis que, en todo caso, resulta algo excesivo y prueba indirectamente la incidencia de esos pensadores, en ese momento, en cuestiones que hacen a la física (*phýsis*)— sugieren con cierta plausibilidad que, en efecto, los escritos de ambos, o por lo menos el de Meliso, llevaban por título *Perí phýseōs*. El esfuerzo de Simpl., por lo demás, en hacer justicia a los eléatas, sin menoscabar con ello la autoridad de Arist., busca señalar que estos eléatas, que hablaban de *phýsis*, entendían tal noción desde una perspectiva que iba más allá de la puramente física a la que se había limitado el estagirita en su crítica. Y si tamaña vehemencia hay en Simpl. por aclarar adecuadamente —es decir neoplatónicamente— tanto esa noción de *phýsis* para los eléatas, como la de *ón*, cabe pensar que esas palabras bien podían haber servido *efectivamente* de título a los escritos de ellos (ver E. Ducci, «Il *to eón* parmenideo nella interpretazione di Simplicio», en *Angelicum* 40 (1963), 173-194 y 313-327).

136 (28 B 2) PROCLO, *Tim.* I 345, 26-27; SIMPL., *Fís.* 116, 32-117, 1: «No podrías, en efecto, conocer lo que no es (pues es inaccesible), ni manifestarlo»[24].

b) *Lo que es como eterno.*

137 (30 A 5) PS. ARIST., *M. J. G.* 974a: Dice [Meliso] que si algo es, ha de ser eterno, puesto que no es posible que nada se genere de nada. Que todas las cosas se hayan generado, o que no todas las cosas se hayan generado, ambos casos resultan imposibles[25]; en efecto, si se generaran, tendrían las cosas que generarse de nada, y si se hubieran generado todas, nada existiría antes; y si, existiendo siempre algunas, otras se agregaran, lo que se aumentaría y se haría mayor, pero a su vez aquello por lo que aumenta y se hace mayor tendría que generarse de nada, ya que en la disminución no está contenido el aumento, así como tampoco en lo menor lo mayor[26].

---

24 Meliso comenzaría su libro excluyendo la posibilidad de la nada y fundando esa exclusión en el lenguaje. Dice Loenen: «Meliso opera una inferencia de la esfera del lenguaje (y del pensamiento) a la del ser. Constituye esto indudablemente algo nuevo en la filosofía griega, porque aun cuando Parménides, antes que él, haya comenzado a partir del pensamiento y del lenguaje, no llega todavía a una distinción consciente entre el plano lógico-verbal y el ontológico. Meliso es el primer pensador que distingue con bastante nitidez entre ambos y que, al mismo tiempo, está todavía convencido de la absoluta correspondencia entre los dos» (pág. 141). Las líneas del fr. 2 de Parménides se traen a colación sólo para mostrar que lo dicho por Meliso aparece explícitamente indicado en el poema del eléata y que la reformulación melisiana se halla muy lejos de resultar algo inconcebible como argüía ALBERTELLI, pág. 244, n. 1.

25 Leo con Bonitz *adýnata*, en lugar de *aídia*.

26 Acerca de este tratado pseudo aristotélico, ver lo que escribió Zeller y las notas de actualización agregadas por Reale (ZMR, págs. 1-55), especialmente la nota que figura en págs. 43-54, donde se defiende la tesis sustentada por Untersteiner de

138 (30 B 1) SIMPL., *Fís.* 162, 23-26: También Meliso demostró que el ser es inengendrado, empleando ese principio común [el de los físicos, dice Simpl. líneas más arriba, y que se enuncia: «de lo que no es, nada se genera»]. Efectivamente, escribe así: «Siempre era [27] lo que era y siempre será. Si, en efecto, se hubiese generado, habría sido necesario que antes de generarse fuese nada; pero si era nada, de ningún modo podría haberse generado nada a partir de nada» [28].

---

que el autor es un megárico procedente de las filas peripatéticas. Cf. nota 7 a «Jenófanes» (tomo I, págs. 279-280).

[27] El uso del imperfecto (*ên*) no ha sido aún satisfactoriamente explicado. Un empleo similar se encuentra en Anaxágoras (59 A 1, 59 A 12) y en Antístenes (fr. 45 D Caizzi).

La propuesta de Loenen de reemplazar *ên* por *esti* (página 145) es inaceptable. El imperfecto expresa una persistencia que coloca a lo que es —o «era»— *por encima* de la temporalidad y lo ubica con independencia o «anterioridad» frente al lenguaje. Recuérdese que «*ên* presenta una obvia indiferencia a la expresión de la duración... Expresa el hecho en sí, sin insistir ni contemplar su duración». Y además, «puesto que el griego no conoce un imperfecto intemporal, el uso del intemporal *ên* demuestra que el valor aspectual de *ên* no puede ser durativo; es necesario que sea neutro» (M. SÁNCHEZ RUIPÉREZ, *Estructura del sistema de aspectos y tiempos del verbo griego antiguo*, Salamanca, 1954, páginas 114-115).

[28] El uso del imperfecto tiene que ver con la noción melisiana de eternidad. Parménides había esbozado un intento de aproximación a la concepción de eternidad entendiéndola como *presencia permanente*. Meliso no se diferencia de él por haber optado por una visual que coloque a lo eterno como *extensión temporal* (ver CALOGERO, *St. el.*, pág. 61), sino por enfatizar la infinitud del *ahora* parmenídeo, haciéndolo tanto a través de los reiterados empleos de «*siempre*» como designando con el imperfecto y el futuro no ya el proceso y la extensión, sino el *permanecer atemporal* de lo que es. Naturalmente, al querer precisar y superar los posibles residuos de temporalidad que implicaba la concepción de Parménides, Meliso no tiene más remedio que valerse de un léxico que no

139 SIMPL., *Fís.* 103, 16-23: Si algo es, o bien se ha generado o bien siempre es. Pero si se ha generado, [lo ha hecho] o a partir de lo que es o a partir de lo que no es. Sin embargo, no es posible que de lo que no es se genere algo (ni otra cosa que no sea, ni menos aún lo que absolutamente es), y tampoco de lo que es. En efecto, en este [último] caso sería y no se generaría. En consecuencia, lo que es no se genera; por tanto, siempre es. Tampoco podría perecer lo que es: no puede, por cierto, pasar lo que es ni a lo que no es (y este principio es admitido también por los físicos), ni a lo que es. En este [último] caso, en efecto, de nuevo permanecería [siendo] y no perecería. De modo que lo que es, ni se genera ni perece; por tanto, siempre era y siempre será[29].

140 (82 B 3) S. E., *Adv. math.* VII 71: Además, lo que es ni siquiera puede ser generado. Si lo fuera, o ha sido generado de lo que es, o de lo que no es. Pero no ha sido generado de lo que es: si, en efecto, es, no ha sido generado, sino que ya es. Tampoco ha sido generado de lo que no es: lo que no es no puede generar nada porque necesariamente lo que genera debe participar de algo que subsista.

141 FILÓP., *Fís.* 51, 20-27 y 52, 4-6: Que el ser no se ha generado, [Meliso] lo demuestra así: si, en efecto, lo que es fuese generado, se habría generado de lo que es o de lo que no es. Ahora bien, si [se ha generado] de lo que es, éste tendría que existir antes de generarse (algo que es se genera de algo que es, mientras

---

puede evitar connotaciones de extensionalidad o espacialidad para aludir justamente a la permanente *mismidad* de lo que es.

[29] En las recopilaciones de fragmentos del siglo pasado figuraba este texto junto al 135 como constituyendo el primero de los fragmentos de nuestro autor. Hoy se lo considera sólo paráfrasis del 138.

que lo que es absolutamente no puede generarse de lo que es, porque entonces él mismo se generaría de sí mismo y, consiguientemente, sería antes de generarse, lo que es un absurdo); si, en cambio, [se ha generado] de lo que no es, tendría necesariamente que generarse de lo que no es de ningún modo: en efecto, si lo que es absolutamente se generase, tendría que generarse de lo que absolutamente no es. Pero es algo común, reconocido por todos los físicos, que nada se genera de lo que no es de ningún modo... Si, pues, es necesario que lo que es, si se genera, se genere o de lo que es o de lo que no es, y si en ambos casos resulta algo absurdo, entonces es evidente que lo que es no se ha generado.

142 PS. ALEJ., *Ref. sof.* 49, 22-29: Y demostró [Meliso] esto partiendo de que el ser es inengendrado, o sea que el ser no se ha generado.

143 ANÓNIMO, *Ref. sof.* 15, 29-32: Demostró [Meliso] la primera premisa [lo que es no se genera]...; la segunda [lo que no se ha generado no tiene principio]... [30].

c) *Lo que es como infinito.*

144 (30 B 2) SIMPL., *Fís.* 109, 20-24: «Puesto que no se ha generado, es [31], ⟨o sea⟩ no sólo era, sino también

[30] El desarrollo de la argumentación melisiana, que no reproducimos en los textos núms. 142 y 143, es similar al apuntado por Filóp. (texto núm. 144).

[31] Adopto la lectura de SIMPL., 109, 20, *ésti dé*, que sigue también LOENEN, pág. 145, pero sin compartir con él sus otros supuestos y conclusiones. Antes de Covotti, ésta era la lección aceptada.

Creo que el «siempre era y siempre será» aclaran de qué manera debe entenderse el «es» del que habla Meliso y éste, entonces, no forma parte de un grupo de tres instancias

siempre será, y no tiene [por tanto] tampoco principio ni fin, sino que es infinito[32].

Si se hubiese generado, tendría principio (pues en cierto momento habría comenzado a generarse) y fin (pues en cierto momento habría terminado de generarse); pero, puesto que no comenzó ni terminó, [pues] siempre era y siempre será, no tiene [por tanto] principio ni fin»[33].

---

temporales. Cf. Ps.-Arist., *M. J. G.* 975a y 975b que responden a esta lectura.

32 *Infinito* (*ápeiron*) significa en Meliso tanto que no tiene límites externos como tampoco internos. Ambos aspectos no son independientes, sino que se hallan recíprocamente implicados. La noción se vincula a *continuo*, que es término ya empleado por Parménides (fr. 8, vv. 8 y 25). *Ápeiron* no parece utilizado nunca en relación con el tiempo, ya que Meliso dispone de otros dos términos para aludir a él: *siempre* y *eterno*. En cambio, une a *ápeiron*, en el fr. 3, la expresión *to mégethos* (ver n. 37) y en el fr. 4 precisa justamente la distinción entre los dos «infinitos» antes indicada.

33 Este fr. ha sido el más discutido de los textos de Meliso desde Arist. en adelante (ver las distintas interpretaciones en Reale, págs. 73-98 y ZMR, págs. 413-418 notas). En él se afirma la inseparabilidad de la eternidad y la infinitud. De estas «propiedades» de lo que es no hay, en rigor, en Meliso —como daba por supuesto Arist.— una *deducción*, sino sólo la exhibición de su *equivalencia* total y absoluta. Así, el llamado «discurso verdadero» entre los eléatas aparece cuando se desprenden inferencias de esas equivalencias (postuladas como premisas necesariamente verdaderas) y se contrastan las conclusiones obtenidas de ellas por vía del absurdo.

En cuanto a la lectura del segundo párrafo del texto he adoptado contra Covotti y DK *ginómenon*, en ambos paréntesis, a favor del cual Calogero ha dado suficientes razones (*St. el.*, pág. 64, n. 1); por lo demás, siguen esta lectura Cherniss, Ross, Verdenius, Albertelli y Pasquinelli. La conjetura de Kranz, *y*, que introduce al final, uniendo «siempre era y siempre será» con «no tiene principio ni fin», desarticula toda la argumentación, al no advertir el carácter conclusivo de la última frase. He separado del texto la oración final («No es factible, en efecto, que siempre sea lo que

145 SIMPL., *Fís.* 103, 24-30: Pero, puesto que lo que se ha generado tiene principio, lo que no se ha generado no tiene principio; ahora bien, lo que es, no se ha generado, por tanto no tiene principio. Además, lo que perece tiene un fin. Pero si algo es incorruptible, no tiene fin. Por tanto, lo que es, siendo incorruptible, no tiene fin. Mas lo que no tiene ni principio ni fin sucede que es infinito. En consecuencia, lo que es, es infinito[34].

146 (30 A 1) D. L., IX 24: Creía [Meliso] que el todo fuese infinito, inalterable, inmóvil[35].

147 ARIST., *Fís.* III 4, 203b: Todo, en efecto, o es un principio o procede de un principio; ahora bien, de lo infinito no hay principio, pues sería su límite. Además, es también, en tanto principio, inengendrado e inco-

no es un todo») porque no es un simple corolario de lo afirmado anteriormente, sino que introduce la novedad de la noción de «todo» (ver texto núm. 163). Esta lectura no me permite compartir ninguno de los análisis de la estructura lógica del fr. ofrecidos hasta ahora (COVOTTI, pág. 215, CHERNISS, *ACPP*, págs. 69-72 y VERDENIUS, «Notes on the Presocratics», en *Mnemosyne* (1948), 8-10). Atenidos al esquema explicativo aristotélico han considerado que sólo existen relaciones de condicionalidad entre los enunciados, sin advertir las de equivalencia establecidas por Meliso («es» = «no sólo siempre era sino también será»; «no tiene tampoco principio ni fin» = «es»; «es» = «infinito»).

[34] Esta paráfrasis del fr. 2, que sigue la interpretación aristotélica, empobrece fundamentalmente la argumentación melisiana. Traduzco deliberadamente «incorruptible» siguiendo la terminología del anónimo autor. No deje, sin embargo, de advertirse la insistencia de Meliso en la afirmación «todo lo que nace perece», que constituye precisamente, en Oriente, la tesis fundamental de la doctrina budista (ver discursos 52, 56 y 79 del *Majhmanikaya*, *Therigatha IX* y *Milindapanha I*).

[35] El *ón* de Meliso es considerado como *todo*. Cf. sobre la fuente teofrastea de estas afirmaciones lo dicho por DIELS, *Doxographi graeci*, pág. 168.

rruptible, pues necesariamente todo lo generado ha de tener un fin y hay un término para toda corrupción. Por eso decimos que no hay principio de él, y que él parece ser principio de las otras cosas[36].

148 (30 B 3) SIMPL., *Fís.* 109, 29-34: Que, así como llama limitado substancialmente lo que «se ha generado en cierto momento», también así diga infinito substancialmente lo que «siempre es», lo aclara diciendo: «pero como siempre es, así también es necesario que siempre sea infinito en magnitud». Y habla de magnitud, no de extensión... Llama magnitud a la sublimidad de la hipóstasis[37].

149 (30 B 4) SIMPL., *Fís.* 110, 2-4: Y a continuación de lo eterno colocó lo infinito en cuanto a la sustancia, diciendo: «nada que tenga principio y fin es eterno ni infinito», de modo que el que no los tiene es infinito[38].

---

36 Este texto —junto con PLATÓN, *Parm.* 137d, no citado aquí—, muestra la fuerza que tuvo en el pensamiento antiguo la impostación conceptual y terminológica que hizo Meliso de la noción de *ápeiron* que ya habían manejado otros filósofos anteriores.

37 Albertelli, que no considera auténtico este fr., en razón del contexto marcadamente neoplatónico e interpretativo donde Simpl. lo trata, piensa que el término *mégethos* no fue utilizado por Meliso (pág. 233, n. 2). Sin embargo, hay que resaltar el cuidado que tiene Simpl. precisamente para que no se entienda mal el término aludido, tratando dos veces, en las líneas que siguen, de lograr una precisión mayor.

Traducimos *mégethos* por «magnitud». Podríamos haberlo hecho por «grandeza». Pero el término apunta a algo más que a lo extenso o cuantitativo: remite a lo intensivo y cualitativo. La observación de GARCÍA BACCA, *Fragmentos filosóficos de los presocráticos*, 2.ª ed., Caracas, s. a., pág. 263, de que la palabra podría traducirse por «magnificencia» es atinada.

38 A pesar de que Albertelli también piensa que este fr. no es auténtico, la mayoría de los estudiosos lo consideran como

150 (30 A 9) CIC., *Ac.* II 37, 118: Meliso [dice que] lo que es infinito e inmutable siempre ha sido y siempre será.

151 (30 A 9) AECIO, I 3, 14 en TEODOR., IV 8: Decía éste [Meliso], en efecto, que el cosmos es infinito, mientras que aquéllos [Jenófanes y Parménides] decían que es limitado.

152 (30 A 9) AECIO, II 1, 6: Diógenes y Meliso [dicen] que el todo es infinito, mientras que el cosmos es limitado.

153 (30 A 9) AECIO, II 4, 11: Jenófanes, Parménides y Meliso [dicen] que el cosmos es inengendrado, eterno e incorruptible.

d) *Crítica aristotélica a la argumentación de Meliso, y en particular, a su «deducción» del infinito.*

154 *D. L.*, V 25: De la lista de los escritos aristotélicos: Contra Meliso, en un libro.

155 (30 A 7) ARIST., *Met.* I 5, 986b: Éstos, pues, como dijimos, hay que dejarlos de lado en esta indagación [de las causas], y dos de ellos en particular, Jenófanes y Meliso, ya que son un tanto más rústicos; Parménides, en cambio, parece que habla en algunas partes con mayor penetración [39].

---

tal y así lo seguimos aquí. «Principio y fin» han de entenderse con significación tanto espacial como temporal.

[39] Para el alcance del término «rústico», ver TEOFR., *Caract.* IV. No obstante, Arist. mismo lo define en *Et. Nicóm.* 1108a: el que peca por defecto es un rústico, y su manera de ser, la rusticidad. No equivale, entonces, a «grosero», como suele traducírselo a veces, siguiendo el significado que la palabra tiene frecuentemente en Platón.

156 (30 A 7) ARIST., *Fís.* I 2, 185a: O el dar una solución a un razonamiento erístico, como sucede precisamente tanto en Meliso como en Parménides. En efecto, no sólo parten de premisas falsas, sino que también sus razonamientos son no válidos; o, más bien, rústico es el de Meliso y no plantea ninguna dificultad, ya que una vez que se le haya concedido un absurdo, deriva de él todo el resto. Esto, ciertamente, no es nada difícil.

157 (30 A 10) ARIST., *Fís.* I 3, 186a: Es evidente que Meliso comete paralogismos; piensa, en efecto, sostener que, si todo lo generado tiene principio, entonces lo no generado no lo tiene[40]. Eso es, precisamente, un absurdo: [suponer] que todo [lo generado] tiene principio real —y que no sólo lo hay de la simple generación sino hasta de la alteración—, y [que ese principio] no es temporal, ¡como si el cambio no fuera incesante! Después, ¿por qué deducir la inmovilidad de la unidad? [Toda unidad] que constituye una parte —como, por ej., esta agua que hay aquí— se mueve en sí, ¿y por qué no [entonces] el todo? Además, ¿por qué no habría alteración? Tampoco en cuanto a la forma podría ser uno —precisamente en cuanto a la forma el hombre es diferente del caballo y los contrarios se oponen—, a menos que lo sea por la materia. Y algunos de los físicos dicen que es uno de esta manera, pero no de la otra[41].

---

40 La falacia formal que critica Arist. es la de suponer que por negar el antecedente queda necesariamente negado el consecuente.

41 Este pasaje es una minuciosa y ordenada crítica de Arist. a Meliso.

El texto es difícil. Las líneas que, en el texto núm. 156, van desde «En efecto, no sólo parten de premisas falsas» hasta «no es nada difícil» figuran repetidas en la *Fís.* aristotélica al comienzo del texto núm. 157. Ross opta en su edición por

158 (30 A 10) ARIST., *Ref. sof.* I 28, 181a: O bien [el argumento] que procede por medio de opuestos: si esto sigue a aquello, a lo opuesto de esto sigue lo opuesto de aquello. De allí deriva también el razona-

---

excluirlo de esta segunda parte y dejarlo únicamente en la primera (pág. 462); pero, independientemente de las razones que lo mueven a ello, la estructura lógica del actual pasaje exige tenerlo en cuenta. La estructura lógica del texto es la siguiente: 1) Primera inferencia: si todo lo generado tiene principio, entonces lo no generado no lo tiene; 2) constatación de que el punto de partida es un absurdo: todo lo generado tiene principio, lo cual para Arist. es falso y más aún si cuando se habla de generación se elimina el tiempo; 3) segunda inferencia: de la primera se deriva que lo no generado es uno (Paso implícito en Arist.); 4) tercera inferencia: de la segunda se deriva que es inmóvil (Arist. la ataca); 5) cuarta inferencia: de la tercera se deriva que no hay alteración (y, en consecuencia, correspondería hablar de homogeneidad). De todo esto se desprende que el discutido pasaje que va de las líneas 13 a 16 (ed. Jaeger) debe interpretarse: a) con relación al absurdo que supone para Arist. el enunciado «todo lo generado tiene principio». Téngase presente que lo generado es equivalente a finito (¿cuál sería el principio del sol, la luna o el cielo? se pregunta SIMPL. en *Fís.* 105, 20); b) con relación al absurdo que es para Arist. el hecho de que Meliso hable de que todo lo generado tiene principio y quite del medio al tiempo; c) con relación al absurdo que es para Arist. no reconocer la realidad del incesante cambio de todo lo sensible. Por tanto, el pasaje —y no sólo estas últimas líneas comentadas— no debe excluirse del texto de la *Fís.* cual glosa marginal, como sugería OFFNER, pág. 27, ni tampoco deben interpretarse, en especial las líneas aludidas, como la continuación de una posible cita aristotélica de Meliso, según pensaron D. E. GERSHENSON y D. E. GREENBERG, «Melissus of Samos in a new light», en *Phr.* (1961), 1-9, en la que el eléata se referiría a que «el tiempo no tiene principio». Vemos, sin embargo, que Arist. insiste en señalar cuál es el punto de partida —un absurdo, según él— y derivar de allí —sin dejar de criticar paso a paso— cada uno de los atributos hallados, que son, precisamente, los que a Meliso le interesan. Obsérvese, además, que Arist. mantiene el mismo orden de presentación de ellos que el que se supone da Meliso.

miento de Meliso: si, en efecto, lo que ha sido generado tiene principio, hay que considerar que lo no engendrado no lo tiene, de modo que si el universo[42] no ha sido engendrado, será también infinito. Pero no es así: la conclusión vale sólo si se la da vuelta[43].

159 SIMPL., *Fís.* 104, 27-32 y 105, 3-7: Se le imputó [a Meliso] la incorrección del razonamiento por la consecuencia [al proceder] en otro orden del que tendría que haber seguido. No se concluye, en efecto, de «lo generado tiene principio» que «lo no generado no tiene principio», sino que «lo que no tiene principio no ha sido generado». En las proposiciones hipotéticas la conclusión por conversión es válida sólo cuando se parte de lo opuesto al consecuente y se concluye lo opuesto del antecedente... De manera que, en el argumento de Meliso, válida habría sido la conclusión si se hubiese partido del opuesto del consecuente —«lo que no tiene principio»— para llegar al opuesto del antecedente —«no ha sido generado»—. Y entonces todo habría sido así: «si lo generado tiene principio, lo que no tiene principio no ha sido generado», [donde] lo que es anterior pasa, por tanto, a ser posterior.

160 (30 A 10) ARIST., *Ref. sof.* I 5, 167b: La refutación que deriva del consecuente se produce cuando se supone que puede convertirse la conclusión. En efecto, establecido que si algo se da, se desprende necesaria-

---

[42] No es cierto lo que dice ZAFIROPULO, págs. 244-245, que con el término *ouranós* —que podría traducirse también por *cielo*— Arist. se refiera únicamente a *una parte* del todo, con lo cual resultaría incomprensible lo que dice Meliso. Más bien Arist. elige el término para aludir al *todo*, sólo que, como señala Reale, transcribe en fórmulas cosmológicas (con sus consiguientes derivaciones) un razonamiento que tiene alcance ontológico.

[43] O sea: de $A \supset B$, no se sigue $-A \supset -B$, sino $-B \supset -A$. Ver texto núm. 159.

mente que otra cosa se dé, se supone entonces, que si esa otra cosa se da, necesariamente la primera también se da. De allí surgen los engaños de las opiniones basadas en la percepción sensible. A menudo confundimos la bilis con la miel porque ésta va siempre acompañada de coloración amarillenta; y porque sucede que cuando ha llovido la tierra está húmeda, suponemos que si la tierra está húmeda es porque ha llovido. Pero ello no se sigue necesariamente. En las argumentaciones retóricas, todas las demostraciones que se basan en los indicios lo son a partir del consecuente. Cuando se quiere [por ej.] probar que alguien es adúltero, se toma el consecuente: es decir, que se acicala o que se lo ha visto deambular por la noche. Y en muchos casos esas apreciaciones son pertinentes, pero no aquella acusación. Lo mismo sucede en el caso de las argumentaciones silogísticas. Tal, por ej., el razonamiento de Meliso, según el cual el todo es infinito. Allí, por un lado se da por supuesto al todo como inengendrado (puesto que de lo que no es, nada puede generarse), y, por el otro [se da por supuesto] que lo que es generado lo es a partir de un principio. Entonces, si el todo no es generado, no tiene principio, de modo que es infinito. Pero tal conclusión no resulta necesariamente: en efecto, no es cierto que si todo lo generado tiene un principio, se siga por eso que si algo tiene un principio [significa que] se haya generado, del mismo modo que si alguien afiebrado tiene calor, se siga necesariamente que quien tiene calor está afiebrado [44].

---

[44] La falacia aquí cometida es, para Arist., de orden formal y consiste en suponer que de la afirmación del consecuente puede concluirse el antecedente. Es conocida como falacia de afirmación del consecuente o de ignorancia del consecuente. De ella se ocupa Arist. en *Ref. sof.* principalmente en el pasaje transcrito y en 181 a 22-30.

161 (30 A 10) ARIST., *Ref. sof.* I 6, 168b: Los [paralogismos] que derivan del consecuente son una parte de aquellos que dependen del accidente. En efecto ⟨podría decirse que⟩ el consecuente es un accidente, pero difiere, sin embargo, de él, en cuanto el accidente ha de suponerse únicamente de un solo ⟨objeto⟩ (por ej., lo amarillento y la miel se identifican, o lo blanco y el cisne), mientras que el consecuente se refiere siempre a más ⟨de un objeto⟩: las cosas, en efecto, que se identifican con otra única y misma cosa, terminan también identificándose entre sí, y de allí surge la refutación que deriva del consecuente. Pero eso no es cierto en todos los casos, como [no lo es], por ej., cuando se trata del accidente, pues entonces la nieve y el cisne, por ser blancos, serían la misma cosa. Ni tampoco, en el caso del razonamiento de Meliso, que parte de identificar el ser generado con el tener principio, o ⟨de quien dijese⟩ que «hacerse igual» se identifica con «adquirir la misma magnitud». En efecto, puesto que lo que se ha generado tiene un principio, piensa también que lo que tiene un principio se ha generado, como si ambas cosas fuesen las mismas —el haberse generado y el tener límite—, por el solo hecho de tener principio[45].

e) *Lo que es como un todo.*

162 (30 A 5) PS. ARIST., *M. J. G.* 974a: Puesto que es eterno, es infinito, y no tiene principio del que proceda ni término en el que acabe alguna vez. (Es, en efecto, un todo)[46].

---

[45] Este pasaje es importante —y no se ha reparado suficientemente en él—. Muestra cómo Arist. advierte que Meliso parte de asumir equivalencias o identidades entre términos (ver n. 33).

[46] Sigo el texto de la edición de APELT (Leipzig, 1888) que se apoya en el códice L y que difiere del que ofrecen DK,

163 (30 B 2) SIMPL., *Fís.* 109, 24-25: «No es factible, en efecto, que siempre sea lo que no es un todo»[47].

164 SIMPL., *Fís.* 109, 16-18: Así, dice que lo que no es un todo no es sin principio ni fin, o sea, no es una totalidad conjunta.

165 (30 A 10) ARIST., *Ref. sof.* I 5, 167b: Tal, por ej., el razonamiento de Meliso, según el cual el todo es infinito. Allí, por un lado se da por supuesto al todo como inengendrado...[48].

166 (30 A 1) D. L., IX 24: Consideraba [Meliso] que el todo era infinito, inalterable, inmóvil, uno, homogéneo consigo mismo y lleno.

f) *Lo que es como uno.*

167 (30 B 5) SIMPL., *Fís.* 110, 5-6: De lo infinito dedujo [Meliso] lo uno a partir del siguiente argumento: «Si no fuese uno, limitaría con otro»[49].

168 (30 B 6) SIMPL., *Del cielo* 557, 14-17: Puesto que la existencia de lo sensible parece ser de evidencia inmediata, si es uno lo que es, no podría haber otro fuera de él. Meliso dice, en efecto: «Si es ⟨infinito⟩

---

tomado de la ed. del mismo DIELS (Berlín, 1900). Contra esta lectura que adopto, véanse las extensas observaciones de J. COOK WILSON, en *CR* (1892), 101-105; a favor, REALE, págs. 302-303.

[47] Ver n. 33.

[48] Ver texto núm. 160.

[49] Albertelli sostiene que Simpl. sólo *alude* a un argumento de Meliso, y no trae cita alguna de él (pág. 234, n. 1); pero aun cuando así fuese —lo que no es generalmente aceptado—, la alusión puede de todos modos reproducir de manera sintética el enunciado central de la argumentación y las palabras pueden ser precisamente aquellas que Meliso empleó.

tiene que ser uno. Si fuesen dos, no podría ser infinito, pues limitarían entre sí»[50].

169 SIMPL., *Fís.* 103, 28-30: Si es infinito, es uno. Si fuesen dos, no podría ser infinito, sino que tendría límites entre sí. Infinito es, sin embargo, lo que es; por tanto, las cosas que son no son múltiples, y, consiguientemente, lo que es, es uno[51].

170 (30 A 5) PS. ARIST., *M. J. G.* 974a: Siendo, después infinito, es uno; en efecto, si fuesen dos o más limitarían éstos entre sí[52].

171 (EUDEMO, fr. 43 W) SIMPL., *Fís.* 115, 17-18: «No parece que Parménides haya demostrado que es uno lo que es, ni siquiera en el caso de que se le conceda que «es» se dice en un solo sentido»[53].

---

50 BURNET, *EGP*, pág. 322, n. 1, agrega el término *infinito* en el pasaje sobre la base de los textos que siguen. A excepción de COVOTTI, pág. 218, que da como corrupto el pasaje, y de LOENEN, pág. 154 y n. 53, que considera innecesario el agregado, todos los estudiosos coinciden en aceptarlo.

51 Infinito es lo que no puede tener límite alguno; de allí que implique la *unidad*. Y así, advierte correctamente REALE, pág. 198, n. 12, del mismo modo que infinito puede aludir a la ausencia de límite interno como a la ausencia de límite externo, *uno* apunta más a *indivisible* cuando se vincula al primer significado de infinito y en cambio remite más bien a *único* cuando connota el segundo.

52 Sigo para el comienzo del texto la lección de APELT (ver n. 46), pero no así para el final, donde éste introduce una ligera modificación.

53 El atributo *uno* aparece sólo una vez en el poema de Parménides (fr. 8, v. 6), según el texto aceptado por DK, pero no figuraría si se adoptara la variante propuesta por UNTERSTEINER (ver *Parmenide*, Introd., cap. I). Por lo demás, lo encontramos sólo mencionado y no nos ha llegado de él justificación alguna. ARIST., *Met.* I 5, 986b, la sintetizó o autoformuló así: «Junto a lo que es no puede darse el no ser, por tanto creía necesariamente que es uno lo que es y nada más». El texto

172 ARIST., *Tóp.* I 11, 104b: Una tesis es un enunciado general formulado por alguna de las personalidades conocidas de la filosofía y que está en desacuerdo con la opinión corriente, como, por ej., que «no es posible contradecir», según decía Antístenes, o que «todo se mueve», según Heráclito, o que «es uno lo que es», según decía Meliso.

173 ISÓCR., *Helena* 3: ¿Cómo se podría superar a Gorgias que tuvo el coraje de decir que ninguna cosa existe, o a Zenón, que trata de presentar las mismas cosas como posibles y, después, inversamente, como imposibles, o a Meliso, quien, frente al infinito número de las realidades existentes, se esforzó por hallar pruebas de que el todo es uno?[54].

g) *Lo que es como homogéneo.*

174 (30 B 7) SIMPL., *Fís.* 11, 18-20: Dice, pues, Meliso, concluyendo así lo que ha afirmado anteriormente y pasando a ocuparse del movimiento: «Es, pues, entonces, eterno, infinito, uno y todo homogéneo...».

---

de Eudemo quiere dar aquí sólo un indicio de esa influencia parmenídea.

[54] Parece evidente que en Meliso se dio todo un intento de justificación de lo uno y que tal justificación se hizo sobre la base de la infinitud.

Es muy curioso que el texto citado de *Tóp.* no haya sido incluido en ninguna de las recopilaciones modernas de Meliso —ni DK ni Reale lo traen—; ese texto muestra el relieve que los argumentos de Meliso sobre lo uno tuvieron ya en la antigüedad. El texto de Isócr., que sí trae Reale, pero tampoco figura en DK, confirma que asimismo, desde el punto de vista de la opinión general, Meliso era reconocido como un defensor de la unidad. Sorprende que ninguno de esos textos lo traiga a colación F. SOLMSEN, «The 'eleatic one' in Melissus», en *Meded. d. Konink. Nederl. Akademie van Wetensch.* (1969), 220-233, donde expresa sus reservas acerca de la importancia que la noción de uno tiene en Meliso.

175 SIMPL., *Fís.* 103, 30-31: Si es uno, es también inmóvil; en efecto, lo uno es siempre igual a sí mismo.

176 (30 A 5) PS. ARIST., *M. J. G.* 974a: Siendo, pues, uno, es totalmente homogéneo; si no fuese homogéneo, al ser más cosas, no sería ya uno, sino una multiplicidad [55].

h) *Lo que es como inmutable.*

177 (30 B 7) SIMPL., *Fís.* 111, 20-112, 6 [a continuación del texto núm. 174]: (2) Y no puede perder algo, ni hacerse más grande, ni cambiar su forma, ni tener dolor, ni sufrir pena [56]. En efecto, si padeciese alguna

---

[55] Se trata tal vez de un resumen de cómo Meliso presentaba el atributo *homogéneo* (del que Simpl. no da justificación alguna). La no homogeneidad supondría existencia de partes, elementos, etc., que, distinguiéndose, atentarían contra la igualdad de lo que es con respecto de sí mismo. Éste es justamente uno de los significados de *ómoion.*

Otro de los aspectos que el término connota es el de igualdad en tanto *permanencia,* que lleva a establecer, así, los otros atributos, como el de *inmovilidad,* por ej., que los textos muestran ya entrelazado con el de homogeneidad. El término era en la antigüedad exquisitamente eleático. HEIDEL señaló («The significance of the *en ómoion* in the eleatic philosophy», en *Congr. of Arts and Science* (1906), 3, 73) que distinguía a los eleáticos la *identificación* entre unidad y homogeneidad. Semejante identificación no creo que sea la única (ver n. 33).

[56] En este fr. se rechazan ordenadamente las siguientes posibilidades: a) perder algo o hacerse más grande (= alteración, cuantitativamente entendida), en (2); b) cambiar su forma (= cambio, cualitativamente entendido), en (3); c) tener dolor físicamente (= estar enfermo), en (4) y (5); d) sufrir pena moralmente, en (6).

En cuanto al término *alterarse* (*heteroiûsthai*), si se acepta la cronología propuesta para Meliso (ver n. 4), lo habría éste introducido por primera vez en un contexto filosófico, y no Diógenes de Apolonia, en quien también aparece la

de estas cosas, entonces no sería uno[57]. Si se alterase, necesariamente no sería homogéneo lo que es, sino que tendría que perecer lo que era antes y tendría que generarse lo que no es. Si en diez mil años llegara a alterarse en un pelo, se destruiría todo en la duración toda del tiempo[58] (3) Pero no es factible que sea cambiada su forma[59]: en efecto, la forma que estaba antes no perece ni se genera la que no es. Y puesto que nada se agrega, ni perece, ni se altera, ¿cómo podría suceder que algo encuentre su forma cambiada? Si, en efecto, en algo se hiciese diferente, su forma ya habría cambiado. (4) No tiene dolor; no podría ser un todo

palabra. En cuanto a la vinculación y supuesta polémica entre Meliso y Diógenes, creo que sólo puede hablarse, en todo caso, de una entre Diógenes y Meliso —y no inversamente—. Así piensa hoy también J. JOUANNA, «Rapports entre Mélissos de Samos et Diogène d'Appolonie», en *REA* (1965), 306-323, especialmente 314, 316 n. 1 y 322, REALE, páginas 388-389.

57 No convencen las razones por las cuales F. SOLMSEN (*art. cit.* en n. 54, 230) sugiere que por lo menos en el aparato crítico de una edición de los fragmentos de Meliso debe señalarse la posibilidad de colocar entre corchetes este «uno», eliminándolo así del texto.

58 La más imperceptible alteración significaría, aun en el lapso más amplio (Mondolfo alude a la duración del *gran año*) irrupción del tiempo, el desencadenamiento del movimiento y la consiguiente destrucción del todo. Este pasaje muestra precisamente la incompatibilidad entre lo que es, en cuanto tal, y la temporalidad (ver n. 28). La *imagen* que aquí da Meliso cumple también una función *anticipatoria* de las que siguen (cambiar forma, tener dolor, sufrir pena). La misma imagen del pelo la vuelve a mencionar SIMPL. en *Del cielo* 113, 21-22.

59 El verbo *metakosmeîn* que traducimos por *cambiar su forma,* siguiendo a Covotti, DK y Reale, no tiene sentido cosmológico de *cambiar* o *sucederse de los mundos,* como han sostenido algunos (por ej., Gomperz y Zafiropulo). Es un vocablo que sólo se encuentra en Meliso y en ningún otro presocrático (ver CH. H. KAHN, *Anaximander and the origins of Greek Cosmology,* 2.ª ed., Nueva York, 1964², pág. 229).

si tuviese dolor. En efecto, una cosa que tiene dolor no puede ser siempre, ni podría tener una fuerza igual a la sana[60]; y no sería tampoco homogénea, si tuviese dolor: sufriría, ciertamente, si algo se le quitase o agregase, y no sería, por tanto, ya homogénea. (5) Tampoco lo que es sano podría tener dolor: perecería, en efecto, lo que es sano —lo que es— si se generase lo que no es. (6) Y también para el sufrir [vale] el mismo argumento que para el tener dolor[61].

178 Simpl., *Fís.* 103, 31-104, 4: Lo que es homogéneo no puede perecer, ni hacerse más grande, ni cambiar su forma, ni tener dolor, ni sufrir pena. En efecto, si padeciese alguna de estas cosas, no sería entonces uno. Ciertamente, lo que se mueve por un movimiento[62]

---

60 Quizá no corresponda decir que Meliso continúa utilizando deliberadas imágenes sino que está recurriendo a términos cuyas connotaciones son amplias —y que podrían haberlo sido más aún entonces, con un alcance que ignoramos— y que hoy se nos muestran como demasiado físicos o vitales.

Una interpretación que quiere vincular la noción de *vida* a «lo que es» melisiano, apoyada en una concepción animista, es la de Zafiropulo, págs. 263-266. Piénsese, sin embargo, que *sano* no tardará en pasar a significar *válido*, cuando se habla de modos válidos o no válidos de argumentación (cf. I. M. Bocheński, *Ancient formal logic*, Amsterdam, 1951, pág. 96). *Sano* encierra, pues, en Meliso, las nociones de compacto, íntegro, autosuficiente, inmaculado, con todos los elementos que, según indica Calogero, están naturalmente implícitos para la mentalidad arcaica en el tema semántico de *hygiés* («Logica del secondo eleatismo», en *Atene e Roma* (1936), 164 = *St. log. ant.*, I, págs. 194-195).

61 Para la conjetura sobre la posible influencia de los argumentos aquí utilizados por Meliso en Lucrecio, III 510-522, ver J. Longrigg, «Melissus and the mortal soul (Lucretius III 510-522)», en *Philog.* (1975), 147-149.

62 Todos los cambios son vistos, en la paráfrasis, como movimientos, lo que indica la influencia platónico-aristotélica en la consideración, ya que el término *movimiento* en Meliso sólo

cualquiera cambia a partir de algo en algo distinto. Pero [dijimos que] no había otra cosa que lo que es; y eso, por tanto, no se mueve.

179 (30 A 5) Ps. Arist., *M. J. G.* 974a: Siendo, pues, así lo uno, no sufre ni tiene dolor, es sano y sin enfermedad, no está sujeto a cambio de posición ni a alteración de forma, sino a mezcla con otro.

180 [Hipócr.], *De nat. hom.* 2: Digo, en efecto, que si el hombre es uno, de ningún modo puede tener dolor. No podría haber, por cierto, quien provoque el dolor, siendo uno. Pero si en cambio tiene dolor, es necesario que deje de ser uno: que sea múltiple[63].

i) *Lo que es y la imposibilidad del vacío.*

181 (30 B 7) Simpl., *Fís.* 40, 91-12 y 112, 6-15[64]: Y Meliso demostró que ello [el ser] es inmóvil por el mis-

---

se refiere a lo que después se denominará movimiento local (ver Solmsen, pág. 227 del *art. cit.* en n. 54).

[63] Este texto, que trae Jouanna (ver *art. cit.* en n. 56, 316) tiene semejanzas de contenido y estilo con el párrafo del fr. 7 de Meliso en el que se habla del dolor.

Aunque tiene propósitos diferentes —pues el autor del tratado, Hipócrates o Pólibo, lo utiliza en su polémica contra los filósofos monistas que conciben a la naturaleza humana constituida por un único elemento—, es evidente que reproduce un patrón melisiano. De todas maneras, es difícil hablar de una influencia de Meliso, como hace Schumacher, pág. 103, en los médicos partidarios de la teoría de un humor único; más bien es cierto que, desde un punto de vista puramente especulativo, y con fines polémicos, algunos autores del *Corpus Hippocraticum* utilizaron argumentos de Meliso para aplicarlos a concepciones tal vez como las de Diógenes de Apolonia, a las que precisamente buscaban refutar, también, en terreno puramente especulativo (ver Jouanna, pág. 322).

[64] Este texto contiene los parágrafos 7-10 del fr. 7, al cual, adjudicándole el n.º 6 Covotti lo constituyó como una unidad (219-221). Solmsen (págs. 228-9 del *art. cit.* en n. 54) sugiere su

mo motivo de que es necesario que si el ser se mueve, haya algún vacío del ser hacia el cual pueda desplazarse; pero demostró previamente que el vacío no es posible. Dice así en su propio escrito: (7) «Y no hay ningún vacío[65], porque el vacío no es nada: ¡y la nada

---

división por lo menos en dos partes: 7, 2-6 y 7, 7-10, en razón de la introducción de una nueva cuestión en 7, 7. En efecto, así estaba ya separado en las anteriores divisiones y numeraciones de los fragmentos hechas por Brandis y Mullach. Simpl., por lo demás, cita estos parágrafos, con excepción del 8, en forma independiente en *Fís.* 40, 12-15, 18-21 y 80, 7-10 y 11-14. Puede ser ello también un índice de que efectivamente constituyen un bloque susceptible de ser escindido del resto.

65 La palabra vacío (*kenón*) no aparece en el poema de Parménides. El término designa tanto lo que podríamos llamar el vacío interno como el externo. No debe pensarse necesariamente que Meliso esté aquí polemizando con los atomistas; es probable —aunque no fácil de precisar— que tenga como referencia algunas doctrinas pitagóricas que si bien podemos suponer que no coincidirían exactamente con las que nos describe Arist. (por ej., *Fís.* 213b 22 y ss.) —y que son posteriores— no dejarían, sin embargo, de tener vinculación con estas últimas y de contener elementos que han sido después desarrollados y sistematizados (ver Ch. H. Kahn, «Pythagorean philosophy before Plato», en *The Pre-Socratics*, ed. por A. P. D. Mourelatos, Nueva York, 1974, págs. 161-185, especialmente 183-185). Ver, también, lo que indica Raven acerca del conocimiento que se puede presuponer que tenía Meliso del pitagorismo de la época (págs. 79-82).

En cuanto al movimiento, Parménides se refiere a él en tres lugares de su poema, todos pertenecientes al fr. 8, versos 3-4, 26-33 y 36-41. El movimiento es rechazado en todos los casos por una sola razón: porque es una forma de cambio que implica un proceso y el ser parmenídeo es perfecto, contenido en sus límites y exento de generación y corrupción. El argumento de la imposibilidad del movimiento debido a la inexistencia del vacío se halla sólo en Meliso. Desde luego, tiene importancia también en la medida en que pueda haber influido en Leucipo. Acerca del argumento y sus implicaciones, ver G. S. Kirk y M. Stokes, «Parmenides' Refutation of Motion», en *Phr.* (1960), 1-14, y, en contra,

no podría ser! Tampoco [lo que es] se mueve: no tendría lugar alguno donde desplazarse, pues es un pleno. Si hubiese el vacío, podría desplazarse en el vacío; pero, puesto que el vacío no es, no tiene donde desplazarse. (8) Tampoco podría ser denso o raro. No es factible que lo raro sea pleno de manera semejante a lo denso, sino que lo raro precisamente resulta más vacío que lo denso[66]. (9) Entre lo pleno y lo no pleno hay que hacer esta distinción: si algo hace lugar a algo o lo acoge, no es pleno; si, en cambio, ni hace lugar ni lo acoge, es pleno. (10) En consecuencia, es necesario que sea un pleno, si el vacío no es. Y si, por tanto, es un pleno, no se mueve».

182 SIMPL., *Fís.* 104, 4-15: Y de otra manera: nada está vacío de lo que es; porque el vacío no es nada: ¡y la nada no podría ser! No se mueve, pues, lo que es: no tiene ningún lugar donde desplazarse, no habiendo vacío. Pero tampoco es posible que se reduzca a sí mismo: si esto fuera así, entonces sería más raro y más denso que sí mismo, lo que es imposible. Es, en efecto, imposible que lo raro sea pleno del mismo modo que lo denso, pues lo raro resulta más vacío que lo denso; pero el vacío no existe. Si es pleno lo que es, hay que distinguirlo por la posibilidad de acoger o no alguna otra cosa: si no lo puede acoger, es pleno; si, por el contrario, lo puede, no es pleno. Entonces,

---

P. J. BICKNELL, «Parmenides' Refutation of Motion and an Implication», en *Phr.* (1967), 1-5.

66 La alusión es a Anaxímenes.
En razón de la cronología que establecimos para Meliso (ver n. 4), no podemos aceptar que se trate de una polémica contra Diógenes de Apolonia, como sostienen H. DILLER, «Die philosophiegeschichtliche Stellung des D. von Apollonia», en *Hermes* (1941), 359-381, espec. 366 y ss., y a partir de él, GUTHRIE, II, pág. 115, y J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, Munich, 1962, pág. 187. Ver n. 56.

pues, si no hay vacío, es necesario que sea un pleno. Y si es así, no se mueve: no, porque no sea posible que se mueva a través de lo pleno, como decimos de los cuerpos, sino porque lo que es, en su totalidad, no puede moverse ni hacia lo que es (aparte de él, no hay nada), ni hacia lo que no es (puesto que no hay lo que no es)[67].

183 (30 A 5) Ps. Arist., *M. J. G.* 974a: Siendo eterno, infinito[68], totalmente homogéneo, lo uno es inmóvil: en efecto, no podría moverse si no fuera desplazándose hacia algo. Pero es necesario que se desplace yendo o hacia lo pleno o hacia el vacío; ahora bien, de éstos, uno no podría recibirlo, y el otro no es nada.

184 Alej. en Simpl., *Fís.* 110, 13-17: «Meliso, después de haber demostrado lo infinito a partir del hecho de que no tiene principio ni fin, y que es uno a partir de lo infinito, demuestra a continuación que es también inmóvil, como dice Alejandro, porque lo que se mueve es necesario que se mueva o a través de lo pleno o a través del vacío... Pero, por un lado, no es posible que algo se mueva a través de lo pleno, y, por otro, el vacío no puede darse entre las cosas que son».

185 Platón, *Teet.* 180e: ...Y todas las otras cosas que los Melisos y los Parménides sostuvieron, en oposición a todos estos [que afirman que todo se mueve], convencidos de que todo es uno y se halla quieto en sí mismo, sin tener lugar en el cual moverse[69].

---

67 El texto corresponde a la paráfrasis de los parágrafos 7-10 del fr. 7 de Meliso.

68 Leemos *ápeiron*, según la corrección de Bergk adoptada por Apelt. Diels y DK mantienen la lección de los códices, *ámetron*.

69 Kirk y Stokes (ver n. 65) suponen que éste es uno de los pasajes que llevó erróneamente a atribuir a Parménides el

186 (28 A 26) PLATÓN, *Teet.* 181a: Si, en cambio sucediese que los partidarios de la totalidad dicen cosas más verdaderas, nos refugiaremos junto a ellos, huyendo de los que mueven hasta lo inmóvil.

187 (ARIST., *Sobre la filosofía* fr. 9 Rose, Walzer) S. E., *Adv. math.* X 46: Partidarios de la naturaleza y antinaturalistas [llamó Arist. a Parménides y Meliso].

188 (28 A 26) S. E., *Adv. math.* X 46: Sostuvieron, en cambio, que no existe [el movimiento] Parménides y Meliso y los seguidores de ambos, a quienes Aristóteles denominó «inmovilizadores de la naturaleza y antinaturalistas»; «inmovilizadores» a partir de «inmovilidad» y «antinaturalistas» porque la naturaleza es principio de movimiento, y éstos, eliminándola, afirman que nada se mueve [70].

189 (30 A 8) ARIST., *Fís.* IV 6, 213b: Meliso demuestra que el todo es inmóvil sobre la base de esas argumentaciones: si, en efecto, se moviese, necesariamente

---

argumento de la imposibilidad del movimiento por ausencia de vacío, que es propio de Meliso.

70 La fuente del texto aristotélico precedente es este pasaje de S. E. Arist., en lugar de llamarlos «partidarios de la totalidad» —como había hecho Platón en el *Teet.*— los denomina «partidarios de la naturaleza» por las mismas razones por las que se ocupa de Parménides y Meliso en el libro primero de la *Fís.*: porque ellos escribieron sobre la *phýsis* y, sin embargo, no son «físicos» en el sentido aristotélico del término (ver n. 23). En cuanto al texto, mantengo la expresión «de la naturaleza» que algunos códices admiten y que no incluyen DK. En la transcripción de la referencia por parte de S. E., éste interpreta abusivamente las palabras aristotélicas y vincula *stasiótas* (*partidarios* o hasta *revolucionarios*) con uno de los significados de *stásis* (reposo), creyendo encontrar allí un juego de palabras y por eso estima necesario aclarar los términos empleados. Tal vez un juego de palabras pudo haber existido, aunque quizá no como lo creyó S. E.

existiría —dice— el vacío, pero el vacío no es una de las cosas que son.

190 Arist., *Fís.* IV 7, 214a: Pero de ninguna manera es necesario que si hay movimiento haya vacío. En todo caso, no es de ningún modo condición absoluta de todo movimiento, cosa que no vio Meliso, pues lo pleno es susceptible de alteración[71].

191 (30 A 8) Arist., *De Gen. y Corr.* I 8, 325a: A algunos de los antiguos pareció que el ente fuese necesariamente uno e inmóvil, pues por un lado no existiría el vacío y por el otro no sería posible el movimiento al no haber vacío separado. Ni habría tampoco multiplicidad, no existiendo nada que divida. Y no hay diferencia [para ellos] en creer que el todo no es continuo, sino que está constituido por partes y afirman que hay multiplicidad y no uno y vacío. Si, en efecto, [el todo] es totalmente divisible, nada es uno, y tampoco consiguientemente una multiplicidad, sino que la totalidad será vacía; si, en cambio, es en parte [divisible], y en parte no, eso resultaría bastante artificioso. Pues, ¿hasta qué punto y por qué motivo una parte de la totalidad se comporta así y es plena mientras otra parte está dividida? Además, tanto en un caso como en el otro, es necesario que el movimiento no exista. A partir de estos razonamientos, algunos, yendo más allá de las sensaciones y desantendiéndolas, en la convicción de que hay que seguir [exclusivamente] el razonamiento, dicen que el todo es uno e inmóvil e infinito: en efecto, el límite limitaría con el vacío[72].

---

71 Estos dos pasajes confirman plenamente la originalidad de la argumentación de Meliso sobre el movimiento y el vacío (ver n. 65). Arist., cuya simpatía por Meliso es nula, no deja dudas, sin embargo, acerca de quién propugnaba esas posiciones.

72 Tal como ya lo señaló Zeller (ZMR, pág. 428, n. 12), este texto que se inicia con una alusión general a los eléatas en

j) *Lo que es como «incorpóreo».*

192 (30 B 9) SIMPL., *Fís.* 109, 34-110, 2: Que Meliso, en efecto, quiere que el ser sea incorpóreo, lo ha manifestado diciendo: «Si, pues, es[73], necesario es que sea uno; y, siendo uno, necesario es que no tenga cuerpo».

193 (30 8B 9) SIMPL., *Fín.* 87, 6-7: «Siendo uno —dice—, necesario es que no tenga cuerpo; si tuviera espesor[74], tendría partes y no sería más uno».

194 (30 B 10) SIMPL., *Fís.* 109, 32-34: Y Meliso habla de magnitud, no de extensión; demuestra, en efecto, que el ser es indivisible: «Si fuere divisible lo que es —dice—, se movería; pero si se moviera, no sería». Pero llama magnitud a la sublimidad de la hipóstasis.

195 ARIST., *Fís.* I 31, 186b: Tampoco el ente tendría magnitud, si se trata del ente en cuanto tal: en ese caso cada una de sus partes sería diferente.

---

conjunto, concierne más bien a Meliso que a Parménides (y ello es además evidente en las últimas líneas). Justamente en esas últimas líneas encuentra Reale palabras que podrían considerarse como textuales de Meliso e incluye «el límite limitaría con el vacío» como fragmento 4. Aceptamos los argumentos de Reale, pero incluimos el fr. a continuación del 7 (ver texto núm. 233 y n. 96). Este pasaje se continúa en el texto núm. 213.

73 Leemos *oun eie* según los códices EF de Simpl. y no *on eie* según aD.

Covotti defiende esta última lectura (pág. 224), de la cual, no obstante aceptarla, dudaba ya BAEUMKER, *Das Problem der Materie*, Münster, 1890, pág. 59, nn. 5 y 6, porque entonces *on* tendría que ser predicado de un sujeto que no podríamos determinar. La mayoría de los estudiosos aceptan hoy, a pesar de sus diferentes interpretaciones, la lectura que seguimos.

74 La palabra ya fue usada por Zenón (ver fr. 1, texto número 88).

196 (30 A 11) ARIST., *Fís.* I 2, 182a: Meliso afirma que el ente es infinito. En consecuencia, el ente es algo como una cantidad; en efecto, lo infinito se halla en la cantidad, pero la sustancia no puede ser infinita, ni la calidad, ni la afección, a menos que lo sea por accidente (como sucede si son, también, al mismo tiempo, una cierta cantidad); la noción de infinito, pues, se sirve de la cantidad, pero no la de la sustancia ni la de la cualidad. Si fuese sustancia y también cantidad, el ente sería doble y no uno; en cambio, si es sustancia solamente, no será infinito y no tendrá magnitud alguna (si no, sería algo como una cantidad).

197 (30 A 11) ARIST., *Met.* I 5, 986b: Parménides parece haber captado lo uno según la forma; Meliso, en cambio, según la materia (y por eso el primero dice que es limitado y el segundo que es infinito)[75].

---

[75] Estos pasajes aristotélicos han sido decisivos por la influencia que ejercieron en la consideración de que «lo que es» de Meliso —lo uno, infinito, etc.— supone la materialidad.

Ello ha llevado, así, a que algunos estudiosos declarasen inauténtico el fr. 9 —entre ellos Chiappelli y Albertelli—, sosteniendo que sólo se trata de una interpretación neoplatónica de Simpl. con la que éste buscaba salvar a nuestro filósofo de las críticas aristotélicas. Otros, como Baeumker, Zeller y Burnet —y también Mondolfo—, para tratar de hacer de alguna manera compatible el texto del fr. con las críticas citadas, argumentan que el tema del fr. no lo constituye el uno de Meliso sino un sujeto imposible de determinar con precisión (Baeumker), o tal vez como en Zenón, cada una de las múltiples unidades (Zeller), o la hipótesis pitagórica de las unidades últimas (Burnet), o que este fragmento forma parte de una actitud polémica de Meliso, no contra los pitagóricos, sino contra la concepción de los miembros o partes del cuerpo del todo cuya reunión y separación defendía Empédocles (Mondolfo).

Entre los que, sin embargo, interpretaron como auténtico el fr., hay quienes arguyeron que la negación de la corporeidad implicaba una afirmación de la inmaterialidad (Kafka) o bien de la espiritualidad (Windelband). Pero semejantes

198 (30 A 6) [HIPÓCR.], *De nat. hom.* 1: Pero me parece que estos hombres neciamente se derriban a sí mismos con las palabras de sus propias doctrinas, cuando es la tesis de Meliso la que vuelven a poner en pie [76].

199 (30 A 6) GALENO, *CMG* V 9, 1, 17, 16: Es evidente que en todo este razonamiento se opone [el autor del texto anterior] a los que consideran que el hombre está constituido por uno solo de los cuatro elementos, y dice que se equivocan. [No dice] que nada demuestran, sino que la tesis de ellos es sumamente increíble. En efecto, no prueban que el hombre sea alguno de los cuatro elementos, y así confirman la tesis de Meliso que creía también que el hombre era cosa única, pero

---

concepciones, a las cuales se acerca recientemente Loenen, son susceptibles, todas, del error de proyectar en pensadores presocráticos categorías posteriores que sólo a partir de Platón pueden considerarse incorporadas a la mentalidad occidental. Estos textos aristotélicos tienen además valor porque manifiestan muy bien el esfuerzo del estagirita para acomodar a sus propias categorías conceptuales nociones que evidentemente escapaban a ellas. No sólo es ilustrativo lo que deriva de su propia noción de infinito, sino que en el texto 197 debe tenerse presente lo que ya señaló CHERNISS, *ACPP*, pág. 23, n. 85, acerca del cauto uso del término «parece» que hace Arist.

76 Para la lectura e interpretación de este pasaje sigo a J. JOUANNA (ver n. 56, págs. 314-315). Según este autor, el escritor del tratado concluye aquí la refutación de los filósofos jónicos partidarios del elemento único (ver n. 63), y después de haber apelado a un argumento teórico y a una prueba de orden práctico, afirma que todos los jonios están de acuerdo en sostener que «es uno lo que es y que este uno es todo», pero que discrepan en cuanto a los nombres (aire, fuego, agua, etcétera). De este modo se refutan a sí mismos, aunque en la medida en que en el fondo concuerdan, dan todos razón a la tesis de Meliso que podría, para el caso, quedar enunciada como se ha dicho.

no por cierto uno cualquiera de esos cuatro —aire, tierra, agua, fuego—. Parece que este hombre había pensado que existía una cierta realidad común subyacente a los cuatro elementos, inengendrada e indestructible, que los que vinieron después de él llamaron materia, pero que no fue capaz de mostrar eso claramente. Y así, a esta realidad la llama el uno y el todo[77].

k) *La noción de «incorpóreo».*

200 PLATÓN, *Sof.* 246b: También los que disputan contra éstos [los materialistas que piensan que la realidad y el cuerpo son idénticos] se defienden con gran sagacidad, desde arriba, en algún lugar de lo invisible, sosteniendo enérgicamente que la verdadera realidad consiste en ciertas formas inteligibles e incorpóreas.

201 PLATÓN, *Fed.* 85e-86a: También a propósito del sonido de una lira y de sus cuerdas podrá repetirse tu mismo argumento y decir que este sonido, en una lira bien afinada, es algo invisible, incorpóreo y perfectamente bello y divino.

202 (44 B 22) CLAUD. MAMERT., *De st. animae* II 7: Vuelvo ahora a Filolao, después de esta larga digresión, quien, en el tercero de sus libros titulados *Ritmos y medidas* habla así del alma: «Penetra el alma en el cuerpo por obra del número y del inmortal y consiguientemente incorpóreo acuerdo perfecto». Y agrega, más adelante: «El alma ama el cuerpo, porque sin él

77 Estos dos textos —y particularmente el comentario de Galeno al escrito hipocrático— han servido a CHIAPPELLI, página 412, para sugerir otra posible vía alternativa de interpretación frente a la dificultad del fr. 9 y, sobre todo, al hecho de su incompatibilidad con el 3. Piensa que puede haberse dado ya en Meliso un atisbo de distinción entre lo material y lo corpóreo. De la misma manera que en Arist. no coincide cuerpo con materia, porque esta última es más general, tampoco coincidiría en Meliso el cuerpo, entendido como constituido por partes y elementos heterogéneos con lo material, concebido como algo dotado de magnitud, y que es continuo, ilimitado, uniforme.

no podría hacer uso de los sentidos. Al ser después separada por la muerte, lleva en el mundo una vida incorpórea».

203 (13 B 3) OLIMP., *De arte sacra* 25: El aire [dice Anaxímenes] se halla próximo a lo incorpóreo; y puesto que nos generamos por su flujo, es necesario que sea infinito y rico, de manera que no cese nunca.

204 (1 B 13; ORFEO, fr. 13 = 54 K) DAMASC., *Pr.* 123 bis: La versión que nos ha llegado [de la teología órfica] según Jerónimo y Helánico —si no se trata de la misma persona— es así: «...Unida a ellos [Crono y Heracles] está Adrastea, incorpórea, que se extiende por todo el cosmos y llega a tocar los confines de él».

205 (21 B 23) CLEM., *Strom.* V 109: Jenófanes de Colofón, queriendo enseñar que el dios es uno e incorpóreo, dice:

Un solo dios, el más grande entre hombre y dioses,
ni por la figura ni por los pensamientos similar a los mortales.

206 SIMPL., *Categ.* 281, 28-31: Pero lo que no es ni por mezcla ni por combinación, sino que se presume que es una cierta sustancia simple, incorpórea, que se reduce a una única cualidad, es aquello que es totalmente diferente, libre de mezcla o combinación, como lo es lo indivisible, precisamente por ser indivisible.

207 EPIC., *Ep. ad Hdt.* 67: Hay que tener presente que empleamos «incorpóreo» según la acepción más general de la palabra, acerca de aquello que puede pensarse por sí mismo. Y por sí mismo no puede pensarse como incorpóreo más que el vacío, y el vacío no puede ni hacer ni padecer.

208 (30 A 5) PS. ARIST., *M. J. G.* 976a: Y si no tuviese cuerpo, ni longitud, ni amplitud, ¿cómo podría ser lo uno infinito? [78].

---

[78] Los textos citados bajo el apartado j) tienen por objeto apoyar la hipótesis de que el término *incorpóreo* con un cierto sentido técnico o «filosófico» —y por encima del ordinario (= «no tangible ni visible»), aunque basado en éste— pueda haber

IV. NEGACIÓN DE LA MULTIPLICIDAD.

209 (30 B 8) SIMPL., *Del cielo* 558, 19-559, 12: [Meliso] después de haber dicho del ser que es uno, inen-

sido efectivamente utilizado por Meliso y desechar tanto la suposición de la falsedad del fr. 9 como sus interpretaciones anacrónicas. Bien dice GUTHRIE, II, pág. 110: «Una de las más claras lecciones del pensamiento presocrático es que el concepto de realidad incorpórea no se alcanzó inmediatamente sino que fue el resultado de un proceso gradual».

El término aparece usado en los diálogos platónicos con un significado muy próximo al que hoy le asignaríamos. Hemos citado dos de las cinco o seis veces en que en ellos aparece. H. GOMPERZ, «*Asómatos*», en *Hermes* (1932), 155-167, trae a colación el pasaje de Claudiano Mamerto (texto número 202) en que aparece el término unido a *acuerdo perfecto* (*convenientia*) y al que se califica de *divino*. Según GOMPERZ, pág. 156, *convenientia incorporalis* equivale a *harmonía asómatos* del texto del *Fed.*, con lo cual se corroboraría si no la autenticidad de la referencia de Claudiano (DK la señala entre las falsificaciones de Filolao) por lo menos la posibilidad de un uso de «incorpóreo» con el simple significado de «carente de cuerpo». El supuesto fr. de Anaxímenes —que tampoco consideran auténtico DK (pero ver, no obstante, las observaciones de MONDOLFO, en ZM I 2, págs. 228-229)— permite unir la noción de *asómatos* con la de *ápeiron*, al igual que el texto núm. 204 que nos transmite Damascio, todos los cuales ayudan a suponer que la palabra es problablemente bastante anterior a Platón y que su significado gira no sólo en torno de aquello que no se puede ver ni tocar (uso corriente), sino de aquello que carece de límites y no puede ceñirse a una figura o forma determinada. M. UNTERSTEINER, «Un aspetto dell'essere melissiano», en *RCSF* (1953), 597-606, agrega a las referencias aportadas por Gomperz otros pasajes de los que hemos incluido el de Clemente. Acerca de él dice Untersteiner: «*uno* interpreta el primer verso del fr. 23; *incorpóreo*, el segundo. Puesto que el segundo verso no puede significar sino el *hómoios pánte* de los doxógrafos, con referencia al dios-ser de Jenófanes, se sigue que, para Clemente, *incorpóreo*, aun en el significado cristiano de la palabra, era, de todos modos, el término adecuado para indicar el atributo esencial del dios

gendrado, inmóvil, y que no hay vacío alguno que lo separe, sino que es un todo pleno de sí mismo, agrega: «(1) Este argumento constituye la prueba máxima de que sólo ⟨lo⟩ uno[79] es; mas las siguientes son también

---

de Jenófanes, concebido como igual y semejante en todo y por todo» (pág. 603). Esta única cualidad de homogeneidad es la que también puede hallarse en el pasaje de Simpl., donde incorpóreo se hace además casi sinónimo de indivisible. El texto de Epicuro pone de manifiesto la ausencia de toda diferenciación que comporta la palabra, si bien es cierto que está referido al vacío. El vocablo, en Meliso, puede bien tener entonces el significado de carente de toda propiedad, de diferenciación cuantitativa o cualitativa, de partes, en suma, y excluye toda figura o forma determinada, expresando, así, una noción muy cercana tanto a *ápeiron* como a *hómoion*. Por último, REALE señala (págs. 221-222) que en el texto núm. 208, su anónimo autor no está haciendo una suposición de las tantas que hace en la parte que critica a Meliso, sino —como lo revela el adecuado examen del contexto— una referencia a precisas afirmaciones de Meliso, con lo cual el texto —cuya importancia ya señalaban RITTER y PRELLER, *Historia philosophiae graecae*, 8.ª ed., Gotha, 1898, n. 146— adquiere un valor confirmatorio insospechado. Puede aceptarse, entonces, la conclusión a la que arriba Untersteiner: «Creo que Meliso en el fr. 9 no se representaba un ser incorpóreo, ni polemizaba contra un ser de otra filosofía, sino definía un aspecto de su ser, como *asómaton*, es decir, existente por sí y carente de toda determinación» (pág. 606). E igualmente es cierto lo que afirma Raven que se cumplía con ello un paso más hacia la aprehensión de lo abstracto, «pero es aún sólo un paso en esa dirección, no el logro final del propósito» (KR, pág. 304). Cf. además RAVEN, páginas 91-92 y ver, por otro lado, las reservas planteadas por N. B. BOOTH, «Did Melissus believe in incorporeal being?», en *AJP* (1958), 61-65.

[79] Interpreto *uno* como sujeto, tal como lo hacen COVOTTI, pág. 211, BURNET, pág. 323 y justifica plenamente CALOGERO, *St. el.*, pág. 78, n. 1. DK lo interpreta como predicado de un tácito *eón*. Así lo hacen también ALBERTELLI, pág. 240, n. 1, y recientemente MONDOLFO, que acepta la versión de Cataudella (*Eraclito*, Florencia, 1972, págs. 191-193).

pruebas: (2) Si existiese una multiplicidad, tendría ésta necesariamente que ser tal como yo digo que lo uno es. Si existiesen la tierra, el agua, el aire, el fuego, el hierro, el oro, y por un lado lo viviente y por otro lo muerto, y lo negro y lo blanco, y todas las demás cosas que los hombres dicen que son verdaderas: si, pues, existiesen esas cosas, y nosotros viésemos y oyésemos correctamente, sería necesario que cada una de ellas fuese tal como nos apareció la primera vez, y que no se transforme ni se haga diferente[80], sino que sea cada una siempre como es. (3) Ahora bien, nosotros decimos, en efecto, que vemos y oímos y comprendemos correctamente. (4) Pero sin embargo nos parece que lo caliente se hace frío y que lo frío se hace caliente, que lo duro se hace blando y que lo blando duro, y lo viviente muere y se genera de lo no viviente, y que todo se altera y que lo que era no es semejante a lo que es ahora, sino que [por ej.] el hierro, que es duro, se desgasta en el contacto[81] con el dedo, y así el oro, la piedra y toda otra cosa que parezca fuerte, y que del agua se generan la tierra y la piedra. Por consiguiente, sucede que ni vemos ni conocemos las cosas que son. (5) Esto, empero, no concuerda entre sí. Si afirmamos, en efecto, que hay una multiplicidad, eter-

---

80 *metapíptein* y *génesthai heteroîon*, respectivamente.

El primero aparece cuatro veces en este fr. Los críticos lo vinculan al *alloioûtai* del fr. 67 de Heráclito y, naturalmente, al *metapesónta* del 88, pensando que hay un reflejo en el texto de ideas y expresiones heraclíteas (ver Mondolfo, *ob. cit.* en n. 79, pág. 193). Después de Meliso el término aparece usado por Diógenes de Apolonia y por Demócrito. En Diógenes está, como en Meliso, asociado a *heteroioûsthai* (que aparece dos veces en el fr., además de una tercera en la forma equivalente arriba citada).

81 Sigo la lectura de Bergk: *omouréon*. En el texto se alude seguramente a algún proverbio popular. Otros ejemplos de él aparecen en Ovidio, *Art. am.* I 473, y en Lucrecio, I 312-14.

na, que tiene forma y consistencia, nos parece [después] que todo se hace diferente y se transforma de como lo vemos en cada ocasión. (6) Es evidente, entonces, que no veíamos en forma correcta y que aquella multiplicidad no rectamente nos parecía que era [82]. No se transformaría si en verdad fuese: sino que cada uno tendría que ser tal como parecía que era. En efecto, nada hay más fuerte que lo que es verdaderamente. (7) Si se hubiese transformado, entonces lo que es habría perecido; y se habría generado lo que no es. Así, pues, si existiese una multiplicidad, tendría ésta necesariamente que ser como lo uno.

210 ARISTOC. en EUS., *Prep. ev.* XIV 17, 1: Creen efectivamente que hay que rechazar las sensaciones y las imágenes y sólo confiar en el pensamiento mismo; cosas similares, en efecto, dijeron primeramente Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso.

211 (30 A 14) ARISTOC. en EUS., *Prep. ev.* XIV 17, 7: Al querer demostrar Meliso por qué nada hay realmente de los fenómenos y de las cosas que vemos, da una demostración por medio de los fenómenos mismos... Pero diciendo él éstas y muchas otras cosas similares, podría preguntársele ciertamente con todo derecho: ¿acaso lo que ahora es caliente y después se vuelve frío no lo conoces por los sentidos? Y, análogamente, con respecto de las demás cosas. En efecto, a lo que decía no se habría podido llegar si no es refutando y negando las sensaciones por medio de una completa fe en ellas [83].

212 (30 A 5) PS. ARIST., *M. J. G.* 974b: Sólo de este modo consideraba que era o se nos manifestaba la mul-

---

82 Traduzco así según LOENEN, págs. 133-134 y REALE, pág. 403.

83 El reparo de Aristoc. es algo más que «un'osservazione preziosa nella sua ingenuità» (CALOGERO, *St. el.*, pág. 83, n. 1).

tiplicidad. Pero desde el momento que no es posible que sea así, tampoco es posible que los entes sean múltiples, sino que de esa manera, equivocadamente, creemos que son. En efecto, sucede que también muchas otras cosas se nos presentan en forma ilusoria, a través de los sentidos; en cambio, para el pensamiento no cabe que esas cosas ocurran ni que el ente sea múltiple, sino solamente que éste sea uno, eterno, infinito y totalmente homogéneo consigo mismo.

213 (28 A 25) ARIST., *De Gen. y Corr.* I 8, 325a: Algunos, pues, y por estas razones así se han expresado acerca de la verdad. Pero si, considerando los razonamientos, éstas parecen ser las consecuencias que resultan, considerando sin embargo los hechos, el opinar de esta manera parece ser semejante a la locura[84].

214 (28 A 25) ARIST., *Del cielo* III 1, 298b: Algunos de ellos, en efecto, eliminaron del todo la generación y la corrupción: dicen que ninguno de los entes se genera o corrompe, sino que así nos parece, por ej., los seguidores de Meliso y Parménides, quienes, aunque tengan razón en otras cosas, no es posible decir que la tengan precisamente desde el punto de vista físico. En efecto, el que haya algunos entes inengendrados y totalmente inmóviles corresponde más bien a otro tipo de indagación.

215 (28 A 24) ARIST., *Met.* I 5, 986b: Parménides, en cambio, parece que habla en algunas partes con mayor penetración [que Jenófanes y Meliso]: puesto que considera que junto al ser no hay por cierto no ser, necesariamente cree que el ser es uno y que no hay nada

---

[84] Este texto continúa al 191. Se trae a colación porque no obstante toda la actitud crítica de Arist., hay sin embargo una cierta consideración por el modo de razonar que les es propio, como si aceptasen un «rigor» que no teme afrontar lo sensible.

más..., pero obligado a tener en cuenta los fenómenos, y admitiendo que el ser es uno según la razón, pero múltiple según la sensación, establece de nuevo dos causas y dos principios.

216 SIMPL., *Del cielo* 556, 12-14: Primero discute [Aristóteles] a los seguidores de Meliso y Parménides, de los cuales el primero afirmaba que no existe en absoluto generación, mientras que Parménides, en cambio, que no la hay con respecto a la verdad, pero sí en cuanto a la opinión[85].

217 (30 A 14) FILOD., *Ret.* 3, 7: Ni según Parménides y Meliso que afirman que el todo es uno, también por el motivo de que las sensaciones son falsas.

218 (30 A 14) AECIO, IV 9, 1: Pitágoras, Empédocles... Parménides, Zenón, Meliso... [dicen] que las sensaciones son falsas.

219 (30 A 12) AECIO, I 24, 1: Parménides y Meliso suprimían la generación y la corrupción por el hecho de creer que el todo era inmóvil.

220 (30 A 1) D. L., IX 24: No hay movimiento, aunque parece haberlo.

V. LO DIVINO.

221 (30 A 1) D. L., IX 24: Y en lo que concierne a los dioses, dice que no puede afirmarse nada: no hay de ellos conocimiento alguno.

---

85 Reale incluye este testimonio señalando que se trata de un texto importante para defender la hipótesis de la inexistencia de una doctrina melisiana de la *dóxa*, que nuestro filósofo —dice— eliminó enteramente, no reconociéndole valor alguno y llevando, entonces, hasta sus últimos límites los principios de los que había partido.

222 (30 A 13) OLIMP., *De arte sacra* 81, 3: Meliso creía que lo divino fuese principio único, inmóvil e infinito de todos los entes.

VI. FRAGMENTOS PROBABLEMENTE AUTÉNTICOS.

223 SIMPL., *Fís.* 103, 15-16: Si nada es, ¿qué podría decirse de ella como si fuera algo?[86].

224 (30 B 1) SIMPL., *Fís.* 162, 24-26: Siempre era lo que era y siempre será. Si, en efecto, se hubiese generado, habría sido necesario que antes de generarse fuese nada; pero si era nada, de ningún modo podría haberse generado nada a partir de nada[87].

225 (30 B 2) SIMPL., *Fís.* 109, 20-24: Puesto que no se ha generado, es, ⟨o sea⟩ no sólo era, sino también siempre será, y no tiene [por tanto] tampoco principio ni fin, sino que es infinito.

Si se hubiese generado, tendría principio (pues en cierto momento habría comenzado a generarse) y fin (pues en cierto momento habría terminado de generarse); pero, puesto que no comenzó ni terminó, [pues]

---

[86] DK considera a este pasaje como parte de la paráfrasis que da Simpl., siguiendo con ello a Pabst (ver n. 29). Pero Burnet, que llegó hacia esa misma época (1892) a conclusiones similares a las de Pabst, advirtió que la expresión que introduce la cita en el texto de Simpl. es de tal fuerza («comienza su obra de la siguiente manera», ver texto núm. 135) que bien podría aceptarse como «perfectamente natural que las primeras palabras del libro hayan encabezado la paráfrasis» (*EGP*, página 321, n. 5). ALBERTELLI, pág. 244, n. 1, considera que se trata de una afirmación tan singular que difícilmente podría haberla hecho un pensador como Meliso, «elemental en el fondo» (!); pero tanto Loenen como Reale coinciden en reconocerlo como fr. auténtico. El libro de Meliso se abriría así con un total rechazo de la posibilidad de nombrar o concebir lo que no es (ver n. 24).

[87] Ver texto núm. 138.

siempre era y siempre será, no tiene [por tanto] principio ni fin[88].

226 (30 B 2) SIMPL., *Fís.* 109, 24-25: No es factible, en efecto, que siempre sea lo que no es un todo[89].

227 (30 B 3) SIMPL., *Fís.* 109, 31-32: Pero como siempre es, así también es necesario que siempre sea infinito en magnitud[90].

228 (30 B 4) SIMPL., *Fís.* 110, 3-4: Nada que tenga principio y fin es eterno ni infinito[91].

229 (30 B 5) SIMPL., *Fís.* 110, 5-6: Si no fuese uno, limitaría con otro[92].

230 (30 B 6) SIMPL., *Del cielo* 557, 16-17: Si es ⟨infinito⟩ tiene que ser uno. Si fuesen dos, no podría ser infinito, pues limitarían entre sí[93].

231 (30 B 7) SIMPL., *Fís.* 111, 19-112, 6: Es, pues, entonces, eterno, infinito, uno y todo homogéneo. (2) Y no puede perder algo, ni hacerse más grande, ni cambiar su forma, ni tener dolor, ni sufrir pena. En efecto, si padeciese alguna de estas cosas, entonces no sería uno. Si se alterase, necesariamente no sería homogéneo lo que es, sino que tendría que perecer lo que era antes y tendría que generarse lo que no es. Si en diez mil años llegara a alterarse en un pelo, se destruiría todo en la duración toda del tiempo. (3) Pero no es factible que sea cambiada su forma: en efecto, la forma que estaba antes no perece ni se genera la que no es.

---

88 Para la lectura e interpretación de este fr., ver texto número 144 y notas 31 a 33.

89 Para la separación de este fr. del B 2, ver n. 33.

90 Ver texto núm. 148.

91 Ver texto núm. 149.

92 Ver texto núm. 167.

93 Ver texto núm. 168 y n. 50.

Y puesto que nada se agrega, ni perece, ni se altera, ¿cómo podría suceder que algo encuentre su forma cambiada? Si, en efecto, en algo se hiciese diferente, su forma ya habría cambiado. (4) No tiene dolor; no podría ser un todo si tuviese dolor. En efecto, una cosa que tiene dolor no puede ser siempre, ni podría tener una fuerza igual a la sana; y no sería tampoco homogénea, si tuviese dolor: sufriría, ciertamente, si algo se le quitase o agregase, y no sería, por tanto, ya homogénea. (5) Tampoco lo que es sano podría tener dolor: perecería, en efecto, lo que es sano —lo que es— si se generase lo que no es. (6) Y también para el sufrir [vale] el mismo argumento que para el tener dolor[94].

232 (30 B 7) SIMPL., *Fís.* 112, 6-15: (7) Y no hay vacío, porque el vacío no es nada: ¡y la nada no podría ser! Tampoco [lo que es] se mueve: no tendría lugar alguno donde desplazarse, pues es un pleno. Si hubiese el vacío, podría desplazarse en el vacío; pero, puesto que el vacío no es, no tiene donde desplazarse. (8) Tampoco podría ser denso o raro. No es factible que lo raro sea pleno de manera semejante a lo denso, sino que lo raro precisamente resulta más vacío que lo denso. (9) Entre lo pleno y lo no pleno hay que hacer esta distinción: si algo hace lugar a algo o lo acoge, no es pleno; si, en cambio, ni hace lugar ni lo acoge, es pleno. (10) En consecuencia, es necesario que sea un pleno, si el vacío no es. Y si, por tanto, es un pleno, no se mueve[95].

233 ARIST., *De Gen. y Corrup.* I 8, 325a: En efecto, el límite limitaría con el vacío[96].

---

94 Ver texto núm. 177.

95 Ver texto núm. 181 y n. 64.

96 Aceptamos las razones invocadas por REALE, págs. 98-103, para considerar a este texto como un presunto fragmento. Ver

234 (30 B 8) SIMPL., *Del cielo* 558, 21-559, 12: (1) Este argumento constituye la prueba máxima de que sólo ⟨lo⟩ uno es; mas las siguientes son también pruebas: (2) si existiese una multiplicidad, tendría ésta necesariamente que ser tal como yo digo que lo uno es. Si existiesen la tierra, el agua, el aire, el fuego, el hierro, el oro, y por un lado lo viviente y por el otro lo muerto, y lo negro y lo blando, y todas las demás cosas que los hombres dicen que son verdaderas: si, pues, existiesen esas cosas, y nosotros viésemos y oyésemos correctamente, sería necesario que cada una de ellas fuese tal como nos apareció la primera vez, y que no se transforme ni se haga diferente, sino que sea cada una siempre como es. (3) Ahora bien, nosotros decimos, en efecto, que vemos y oímos y comprendemos correctamente. (4) Pero sin embargo nos parece que lo caliente se hace frío y que lo frío se hace caliente, que lo duro se hace blando y lo blando duro, y lo viviente muere y se genera de lo no viviente, y que todo se altera y que lo que era no es semejante a lo que es ahora, sino que [por ej.] el hierro, que es duro, se desgasta en el contacto con el dedo, y así el oro, la piedra y toda otra cosa que parezca fuerte y que del agua se generan la tierra y la piedra. Por consiguiente, sucede que ni vemos ni conocemos las cosas que son. (5) Esto, empero, no concuerda entre sí. Si afirmamos, en efecto, que hay una multiplicidad, eterna, que tiene forma y consistencia, nos parece [después] que todo se hace diferente y se transforma de como lo vemos en cada

---

n. 72. Estas razones derivan de tener en cuenta lo dicho en el fragmento 5 y en el 6, donde, respectivamente, se habla de «si no fuese uno, limitaría con otro» y «si fuesen dos, no podría ser infinito, pues limitarían entre sí». Encontrar una tercera formulación, referida al vacío, como límite con el cual limitaría lo que es, hace que doctrinaria y estilísticamente se lo pueda tratar como una posible cita textual.

ocasión. (6) Es evidente, entonces, que no veíamos en forma correcta y que aquella multiplicidad no rectamente nos parecía que era. No se transformaría si en verdad fuese: sino que cada uno tendría que ser tal como parecía que era. En efecto, nada hay más fuerte que lo que es verdaderamente. (7) Si se hubiese transformado, entonces lo que es habría perecido; y se habría generado lo que no es. Así, pues, si existiese una multiplicidad, tendría ésta necesariamente que ser como lo uno.

235 (30 B 9) SIMPL., *Fís.* 110, 1-2: Si, pues, es, necesario es que sea uno; y, siendo uno, necesario es que no tenga cuerpo.

236 (30 B 9) SIMPL., *Fís.* 87, 6-7: Siendo uno, necesario es que no tenga cuerpo; si tuviera espesor, tendría partes y no sería más uno[97].

237 (30 B 10) SIMPL., *Fís.* 109, 33-34: Si fuese divisible lo que es, se movería; pero si se moviera, no sería.

---

97 Distingo, como REALE, págs. 404-405, las dos partes que han formado el fr. Ver textos núms. 192 y 193.



EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO

INTRODUCCIÓN

1. *Empédocles y sus dos poemas.*

Es Empédocles el filósofo en el cual se concentran y adquieren su síntesis culminante las más profundas tendencias espirituales de la Magna Grecia. Están presentes en él la intuición metafísica del Ser eleático, la argumentación racionalista —también eleática— contra el movimiento y el vacío, el clima propio de los cultos mistéricos con sus ritos para la liberación del hombre, las preocupaciones escatológicas del público agrigentino al cual Píndaro dirigió su *Olímpica* II, en fin, el arcaico hexámetro poético que Jenófanes y Parménides introdujeron como soporte de la filosofía. Y todos estos elementos son recogidos por un hombre de personalidad polifacética que trasciende sin duda la figura del sabio jónico o del filósofo ateniense: que Empédocles haya sido, además, médico, taumaturgo, adivino, orador y político, revela un tipo arcaico de humanidad que no ha dejado de desconcertar a los modernos.

La tradición nos ha conservado un gran número de fragmentos de los dos poemas que escribió: el *De la Naturaleza* y las *Purificaciones*; existen, empero, algunos de los que resulta difícil identificar su pertenencia a uno u otro poema. Cada uno de ellos exhibe un diverso tipo de contenido y de forma de enseñanza (poema

cosmológico y esotérico el *De la Naturaleza*, religioso-antropológico y exotérico el de las *Purificaciones*); sin embargo, los antiguos que nos transmiten los textos, no advirtieron ni supusieron que ambos poemas contuvieran *doctrinas dispares*. Gran parte de los estudiosos modernos, en cambio, consideran que la doctrina del poema cosmológico no deja lugar a la creencia en la supervivencia *post-mortem* y varios elementos de la religiosidad tradicional que se hallan presentes en las *Purificaciones*. Tal fue, en nuestro siglo, la principal *quaestio* empedoclea, que llevó a los eruditos a proponer una serie de explicaciones que van desde la de considerar que ambos poemas pertenecieron a distintas épocas de la vida de Empédocles entre las cuales medió una conversión espiritual, hasta la de admitir en el filósofo la existencia de puntos de vista correspondientes a las creencias de la religiosidad popular o mistérica no advertidos como contradictorios con su cosmolología.

2. *Problemas concernientes al estudio de su filosofía. Interpretaciones.*

Como ocurre con todos los filósofos presocráticos, la interpretación aristotélica de Empédocles ha marcado el signo propio de las posteriores interpretaciones directa o indirectamente —en este último caso, señalando *a priori* los temas o problemas empedocleos más dignos de atención o, inclusive, obrando una selección del material testimonial que nos ha llegado. Para Aristóteles, Empédocles es, ante todo, un filósofo pluralista emparejado con Anaxágoras y los atomistas. Todos ellos dividieron el ser eleático en un número de principios sustanciales eternos e inmutables a partir de los cuales se constituye, por mezcla o combinación, el universo de las criaturas.

En el caso de Empédocles, dichos principios son las cuatro raíces (que Aristóteles concibe como «elementos»), que reúnen a los diferentes principios (*archai*) que progresivamente fueron proponiendo los filósofos jónicos (el agua de Tales, el aire de Anaxímenes, el fuego de Heráclito, a los cuales se agrega la tierra). Sobre ellos actúan, respectivamente combinándolos o disgregándolos, dos causas eficientes también eternas: la Amistad y el Odio. Cuando la primera de ellas reina en modo absoluto, los cuatro elementos se cohesionan para formar una mezcla única llamada Esfero. Pero como su dominio no es permanente, sino que se le ha asignado en modo alternativo con el Odio, éste inicia su acción destruyendo el Esfero y generando el mundo de la pluralidad en el cual vivimos. Y así sucesivamente, de modo que la realidad se halla sujeta a un ciclo eterno cuya única raíz permanente son los cuatro elementos. El Esfero constituye para Aristóteles, en definitiva, un estadio precósmico no demasiado distinto de aquel de Anaxágoras, en el cual todas las cosas «estaban unidas».

Los antiguos doxógrafos recogen, a partir de Aristóteles y de Teofrasto, esta dirección interpretativa. Entre ellos, los neoplatónicos introducen una novedad: asimilan el Esfero al mundo inteligible, haciéndolo por lo tanto coexistente con el mundo de la pluralidad cósmica, asimilado a su vez al mundo sensible. Esta versión neoplatónica (especialmente de Simplicio) desvirtúa, por supuesto, la esencia misma del ciclo cósmico; pero, en compensación, coloca en primerísimo lugar la radical distinción entre lo Uno (Esfero) y lo Múltiple (el cosmos), por encima de las etapas que desde una perspectiva menos fundamental puedan distinguirse en el devenir propio del mundo de la pluralidad.

Desde que, a fines del siglo pasado, se inician los estudios críticos sobre nuestro filósofo, dos son los

principales problemas que ocupan a los investigadores. En primer lugar, el ya mencionado tema de la aparente incompatibilidad entre la doctrina física y la religioso-antropológica; en segundo, el de determinar las etapas cósmicas que se cumplen desde la ruptura del Esfero hasta su retorno a él.

Sobre la base de algunos pasajes de Empédocles de difícil interpretación y, sobre todo, de algunos comentarios aristotélicos tampoco exentos de dificultades, Zeller, Burnet y principalmente Bignone presentan el siguiente cuadro del ciclo cósmico de Empédocles: Una vez quebrado el Esfero, el Odio no domina totalmente y se irá imponiendo sobre la Amistad progresivamente durante todo un hemiciclo. Se produce así una primera cosmogonía, pero el cosmos generado será destruido al conquistar el Odio la totalidad del poder y separar a los elementos en círculos concéntricos. Alcanzando este estadio acósmico contrapuesto al Esfero, la Amistad comenzará paulatinamente a recuperar su poder determinando un segundo proceso cosmogónico que, a su vez, finalizará cuando el Odio sea completamente desplazado y se reconstruya el Esfero.

Esta división del ciclo en cuatro fases —dos polares y dos transicionales y cosmogónicas— es hoy mantenida por Raven, por Guthrie y especialmente por D. O'Brien, que posee el estudio más completo y crítico sobre el ciclo cósmico de Empédocles. Como contrapartida, varios eruditos negaron (y niegan) esta reconstrucción del ciclo de las «dos cosmogonías», considerándola fantasiosa; mencionemos, en la primera época, a Tannery y a von Arnim y, más actualmente, a Solmsen y a Bollack. Según ellos (la interpretación de Bollack tiene no obstante características muy especiales) no existiría un momento del dominio total del Odio sino inmediatamente después de quebrarse el Esfero, por lo cual sólo se admite un único proceso

cosmogónico. Más adelante, al fin de esta Introducción, se hallarán las referencias bibliográficas correspondientes a los autores mencionados.

3. *Nuestra interpretación y criterio de presentación de los textos.*

Nada mejor para instruir de antemano al lector sobre nuestra perspectiva interpretativa (de la cual, por otra parte, depende nuestro criterio de presentación de los textos) que pasar revista brevemente, fijando nuestra posición, a las tres cuestiones fundamentales antes señaladas, que debe afrontar quien se dedique al estudio de Empédocles. Tales son: 1) la relación doctrinaria entre el poema *De la Naturaleza* y el de las *Purificaciones*; 2) la interpretación aristotélica de la prioridad ontológica de los elementos, de los que el Esfero constituiría una mezcla; 3) la hipótesis de que debe reconstruirse el ciclo cósmico a partir de la existencia de dos cosmogonías de cuño inverso (correspondientes a los semiciclos transicionales del Odio creciente y de la Amistad creciente). En rigor, la interpretación mencionada como segunda cuestión no ha sido objetada por los estudiosos modernos ni mayormente advertida; sin embargo, constituye el centro de nuestro interés.

No consideramos que exista disparidad doctrinaria entre los dos poemas de Empédocles. Más aún, percibimos en ambos un meollo doctrinario único caracterizable como la experiencia de una Unidad beatífica perdida pero recuperable, tanto en el plano cósmico como en el plano antropológico, según la perspectiva de ambos poemas, pero que adquiere dimensiones trágicas en el caso de las Purificaciones. Sin embargo, las dos obras se inscriben en contextos semánticos diversos: el poema cosmológico está dirigido a un dis-

cípulo que posee las calificaciones necesarias para recibir la doctrina; el poema religioso, en cambio, tiene por destinatario al pueblo y su autor recurre libremente a imágenes religiosas tradicionales que responden a las expectativas del hombre común. Por ello, debe buscarse la coincidencia entre ambos poemas en su sentido global y no intentar equipararlos en cada detalle.

Para aludir a la segunda cuestión enumerada, diremos que concebimos a Empédocles más cercano a Parménides que a Anaxágoras o a los atomistas. Y no vemos por qué deba concebirse de modo diferente al Esfero de Parménides y al de Empédocles, a no ser en cuanto que el primero posee carácter eterno y el segundo efímero. Esto nos lleva a rechazar la caracterización del Esfero como «mezcla» y a reivindicar su prioridad ontológica respecto de las cuatro raíces que, para existir como tales, requieren la previa ruptura de la Unidad por obra del Odio. La inmutabilidad y subsistencia de las raíces en el plano cósmico no deben proyectarse, creemos, al plano metacósmico del Esfero.

Respecto de la tercera cuestión, entendemos que algunos versos de Empédocles y ciertos testimonios aristotélicos permiten reconstruir, no sin dificultad, el ciclo cósmico de acuerdo con la hipótesis de que el mundo de la pluralidad atraviesa dos fases cosmogónicas inversas, separadas entre sí por el reino instantáneo del Odio total.

Obedecen, pues, a razones propias de nuestra interpretación los hechos de que, en nuestra ordenación de los textos, se incluyan los testimonios relativos a las cuatro raíces con posterioridad a los relativos al Esfero; de que en primer lugar se expongan los pasajes que tienen que ver con la alternancia mayor de lo Uno y lo múltiple e inmediatamente después (bajo ítem separado) los que aluden a la alternancia menor del

mundo de la pluralidad; y, por último, de que se evite mezclar o superponer textos correspondientes a uno y otro poema de Empédocles.

4. *Bibliografía selecta sobre Empédocles.*

Entre los textos del pensamiento presocrático o griego en su conjunto, citados al comienzo de este volumen, tienen especial importancia los de ZELLER, *ZN*, BURNET, *GP*, CORNFORD, *FRtP*, JAEGER, *Teología*, CHERNISS, *ACPP*, RAVEN, K-R, GUTHRIE, II, y STOKES, *One and Many*. Como estudios especiales agregamos los siguientes (que en adelante serán citados simplemente por el apellido de su autor):

H. VON ARNIM, «Die Weltperioden bei Empedokles», *Festschrift Theodor Gomperz, von Schülern Freunden Collegen*, Viena, 1902.

C. E. MILLERD, *On the interpretation of Empedocles. A dissertation*, Chicago, 1908.

E. BIGNONE, *I poeti filosofi della Grecia: Empedocle, studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Turín, 1916.

U. VON WILAMOWITZ - MÖLLENDORFF, «Die *Katharmoi* des Empedokles», *SBB* 27 (1929), 626-661 (reimpr. en *Kleine Schriften* I, Berlín, 1935, 473-521).

A. TRAGLIA, *Studi sulla lingua di Empedocle* (Serie *Mousikai diálektoi*, supplementi: V-3), Bari, 1952.

H. MUNDING, «Zur Beweisführung des Empedokles», *Hermes* (1954), 129-145.

E. L. MINAR, «Cosmic periods in the philosophy of Empedocles», *Phr.* 8 (1963), 196-218.

J. BOLLACK, *Empédocle*, I: *Introduction à l'ancienne physique*, Paris, 1965. (Existen otros volúmenes, pero nuestras citas serán sólo del I.)

U. HÖLSCHER, «Weltzeiten und Lebenszyklus, eine Nachprüfung der Empedokles-Doxographie», *Hermes* (1965), 7-33.

F. SOLMSEN, «Love and Strike in Empedocles' cosmology», *Phr.* 10 (1965), 109-148.

D. O'BRIEN, *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the fragments and secondary sources*, Cambridge, 1969.

I. Datos biográficos de Empédocles.

a) *Cronología, lugar de nacimiento, linaje.*

238 (31 A 1) D. L., VIII 51-52: Empédocles de Agrigento [1], según dice Hipóboto, era hijo de Metón, quien a su vez era hijo de un Empédocles. Lo mismo expresa Timeo en el libro XV de las *Historias*, [añadiendo] que el Empédocles que era abuelo del poeta fue un hombre insigne. Con él coincide, además, Hermipo. Asi-

---

[1] La ciudad de Agrigento (*Akragas* en griego) existe hoy con el nombre de *Girgenti* y su puerto, en honor de nuestro filósofo, fue bautizado como *Porto Empedocle*. Ubicada en la costa de Sicilia que mira hacia el Africa, conoció el ápice de su esplendor y prosperidad durante la infancia de Empédocles. Gobernaba entonces el tirano Terón, magnífico personaje a quien Píndaro dedicó sus segunda y tercera odas olímpicas. Y es precisamente la *Ol.* II la única oda pindárica en la cual el poeta se refiere a la vida en el más allá componiendo un rico cuadro que incluye la metempsícosis, el juicio de los espíritus, los castigos de ultratumba y la meta final de las Islas de los Bienaventurados. Aunque rechacemos la hipótesis un tanto simplista de muchos eruditos modernos según la cual Píndaro habría expuesto poéticamente tales imágenes escatológicas a modo de un poeta mercenario solicitado por su audiencia, aún así dicha oda constituye un rico testimonio ilustrativo del tipo de inquietudes religiosas, de orden escatológico y esotérico, de las que participaban Terón y los agrigentinos y que, sin duda, constituyeron el clima espiritual del cual se nutrió Empédocles desde su infancia.

mismo refiere Heráclides en su *De las enfermedades* que era de linaje ilustre, pues su abuelo había sido criador de caballos de carrera. Y expresa Eratóstenes en las *Victorias olímpicas* que el padre de Metón fue triunfador en la olimpíada 71ª (496-2 a. C.) usando a Aristóteles como testimonio. Por otra parte, el gramático Apolodoro dice en sus *Crónicas* que

Era hijo de Metón, y a Turios
recientemente fundada,
dice Glauco que concurrió[2].

Y prosigue:

Los que relatan que huyó de su patria
a Siracusa y que con ella combatió
contra Atenas[3], *se equivocan por completo,*
según me parece. Pues o bien ya no vivía más
o bien era del todo anciano, lo que no puede ser.

Aristóteles (y Heráclides además) dice que murió a los sesenta años[4]. Y aquel que triunfó en la olimpíada 71ª (496-2 a. C.)

con su cabalgadura, era el abuelo homónimo de él,

de este modo Apolodoro señala también su cronología.

239 (31 A 2) *Suda*: Empédocles, hijo de Metón, para otros de Arquínoco, para otros de Exéneto. Tuvo, ade-

---

2 La ciudad de Turios fue fundada por los años 445-444 y Apolodoro, según su habitual sistema de fijar cronologías, considera que la presencia de Empédocles en ocasión de este evento corresponde al ápice de su florecimiento intelectual (*akmé*). Por ello (ver texto núm. 240) se coloca su *floruit* en la *Ol.* 84ª (años 444-1). De ahí se inferiría que nació hacia 484-1, pero ver nota 6.

3 Se alude con seguridad a la expedición ateniense contra Sicilia del año 415.

4 Cf. nota siguiente.

más, un hermano llamado Calicrátides... Fue un físico y poeta agrigentino. Era de la olimpíada 79ª (464-0 a. C.).

240 (31 A 1) D. L., VIII 73-74: ...Y [según Neanto] murió a los setenta y siete años... Sobre los años que vivió disiente Aristóteles, pues dice que murió a los sesenta; para otros, en cambio, fue a los ciento nueve [5]. Floreció en la olimpíada 84ª (444-0 a. C.).

241 (31 A 6) ARIST., *Met.* I 3, 984 a: Anaxágoras de Clazómena, anterior [6] a éste [Empédocles] por la edad, pero posterior [7] por sus obras...

b) *Personalidad* [8].

242 (31 A 1) D. L., VIII 73: [Dice Neanto de Cízico] Además, con las riquezas que tenía, proporcionó dote

---

[5] El testimonio de Aristóteles es, evidentemente, el más fiable. La atribución de una muerte acaecida a los 109 años surge de una confusión con la de Gorgias, cf. D. L., VIII 58.

[6] No muy anterior, según Teofrasto (en SIMPL., *Fís.* 25, 19), que dice que «no nació mucho después de Anaxágoras». Por ello, habría que retrotraer en una década por lo menos la fecha de nacimiento inferida a partir de Apolodoro (cf. nota 2). Luego, si vivió 60 años como dice Aristóteles, su muerte se situaría entre el 434-431.

[7] Entendemos que escribió sus obras con posterioridad a Anaxágoras. Pero no se excluye la posibilidad de que Alejandro de Afrodisia (en su comentario a este pasaje) tenga razón al interpretar que las obras de Empédocles, según Aristóteles, eran de calidad filosófica inferior. Cf. los argumentos de C. H. KAHN en favor de la versión de Alejandro (*Anaximander and the origins of Greek cosmology*, Nueva York, 1960, págs. 163-165).

[8] Respecto de la personalidad y, en general, de la vida de Empédocles, la obra más completa fue la de J. BIDEZ, *La Biographie d'Empédocle*, Gand, 1894, que aún puede consultarse con provecho. Las anécdotas numerosas ilustrativas de su personalidad provienen de una tradición popular (alentada y desarrollada sin duda por los comediógrafos) que lo dotó de perfiles legendarios, a lo cual se suma la desbordante imaginación

a muchas ciudadanas indigentes. Es así que vestía de púrpura y llevaba una cinta de oro, como narra Favorino en sus *Memorias*, y calzado de bronce y corona délfica. Su cabellera era abundante y marchaba con un séquito de niños; siempre se mostraba severo, con el mismo porte. Así se paseaba, y los ciudadanos que con él se topaban lo consideraban como poseedor de un cierto signo de realeza.

243 (31 A 1) D. L., VIII 70: Diodoro de Éfeso dice, escribiendo sobre Anaximandro, que lo emuló, revistiéndose de su aire trágico y llevando vestimentas suntuosas.

244 (31 B 112) CLEM., *Strom.* VI 30: Cuenta que lo seguían los que requerían vaticinios, y aquéllos atravesados por desgracias, ya en lo que respecta a una enfermedad o [a la herida de] un arma:

Oh amigos, que en la gran villa que mira al rubio Agri-
[gento[9]
habitáis, en las alturas de la ciudad, dedicados a nobles
[tareas,
venerables puertos para los extranjeros, ignorantes del
[mal,
os saludo. Yo, dios inmortal para vosotros, ya no más
[mortal,
voy honrado por todos, tal como lo merezco,
coronado con cintas y con floridas guirnaldas.
Cuando llego a las villas florecientes, por ellos,
hombres y mujeres, soy adorado...[10].

---

de la época alejandrina. Todo ello hace difícil, si no imposible, separar los datos ficticios de los otros y reconstruir una imagen segura de su personalidad y vida. Pero véanse los textos números 244 y 245 y la nota 10.

9 El río de aguas amarillas, del mismo nombre que la ciudad, hoy *S. Biagio*. Cf. PÍNDARO, *Ol.* XII vv. 1 y ss.

10 Las mismas palabras de Empédocles proveen sin duda de

245 (31 B 113) S. E., *Adv. Math.* I 302:

¿Pero por qué me ocupo de estas cosas, como si reali-
[zase una gran empresa,
puesto que me hallo por encima de los hombres mor-
[tales, en todo desgraciados?

246 (31 A 1) D. L., VIII 66: Y en verdad dice Timeo (que se refiere a él muchas veces) en los libros XI y XII, que poseía inclinaciones contrarias en política ⟨y en su poesía; porque en lo primero moderado y discreto⟩ se muestra [11], pero en lo segundo jactancioso y ególatra. Pues en efecto Empédocles dice «...os saludo... por todos» (frag. 112). Y en la ocasión en que asistió a Olimpia mereció mucha atención, de tal modo que en dichas reuniones nunca se conservó un recuerdo tan grande como el de Empédocles.

c) *Médico, taumaturgo, orador* [12].

247 (31 B 111) D. L., VIII 59: Sátiro dice que el mismo [Gorgias] manifestó haber estado presente en actos mágicos de Empédocles. Por lo demás, él mismo declara esto y otras cosas más en sus poemas, donde dice:

---

una cierta base para las anécdotas urdidas por la tradición; más bien, estas últimas habrían sido elaboradas a partir del material que el propio Empédocles expone en sus poemas. El carácter divino que se autoasigna seguramente tiene que ver con su certeza de que se hallaba en vísperas de abandonar definitivamente el ciclo de nacimientos y muertes y alcanzar la absoluta beatitud.

[11] Es decir, era de ideas populares o democráticas, como lo testimonian los textos núms. 258-260.

[12] Más allá del valor histórico relativo que puedan poseer muchas de las doxografías ubicadas en esta sección, el mismo Empédocles se adjudica poderes mágicos y curativos —hasta el límite de resucitar a los muertos— y sus propios poemas atestiguan su calidad de eximio poeta y orador. Esta personalidad

De cuantos remedios hay para los males y resguardo
[para la vejez
te informarás, porque para ti sólo realizaré yo todo
[esto.
Apaciguarás la furia de los infatigables vientos, que
[sobre la tierra
se agitan y destruyen con sus soplos los campos culti-
[vados.
Y aún, si quieres, dirigirás sus soplos en sentido favo-
[rable;
y colocarás después de la lluvia sombría una sequía
[oportuna
para los hombres, y después de la sequía estival dis-
[pondrás

---

polifacética, especialmente en lo que se refiere a sus capacidades sobrenaturales, le ha hecho pensar a E. R. Dodds (*The Greeks and the irrational*, reimpr., Berkeley, 1959; hay trad. esp.) que nos encontramos frente a un chamán: «Si estoy en lo cierto, Empédocles representa no un nuevo sino un tipo muy antiguo de personalidad, el chamán, que combina las funciones aún indiferenciadas de mago y naturalista, poeta y filósofo, predicador, curador y consejero público. Después de él estas funciones se separaron... pero por cierto, un hombre así ya era un anacronismo en el siglo v» (pág. 146).

El chamán constituye un personaje muy típico de las culturas etnográficas, y aún existe entre ciertas tribus siberianas. Es conocido por sus poderes de bilocación, de experimentar raptos místicos, de viajar con su alma por los cielos, de curar, etcétera. Para Dodds, la cultura chamánica habría entrado en contacto con Grecia a través de Tracia y Escitia y habría determinado la aparición de personajes (bárbaros o griegos) como Abaris, Aristeas, Hermótimo, Epiménides, Pitágoras y nuestro filósofo (ver texto núm. 255). No compartimos la hipótesis del chamanismo de Empédocles, pero no podemos ahora discutir los argumentos en su favor. Contra Dodds véase especialmente C. H. Kahn, «Empedocles among the Shamans», apéndice del artículo «Religion and natural philosophy in Empedocles' doctrine of the soul», *AGP*, 42 (1960), 3-35. Sobre el chamanismo en relación con Pitágoras, cf. la nota 8 en el tomo I de nuestra obra.

las corrientes que nutren a los árboles y que irrigan
[el éter,
y retornarás del Hades el vigor de un hombre muerto.

248 (31 B 112) D. L., VIII 60-61: Heráclides en su obra *De las enfermedades* dice que también a Pausanias le reveló el episodio de la [mujer] sin respiración... Agrega Heráclides que la mujer sin respiración se hallaba de tal manera que desde treinta días se mantenía sin aspirar y sin pulsaciones en el cuerpo. De ahí que lo llama médico y adivino, teniendo también en mente estos versos:

...Y me siguen
a miles preguntándome dónde está el camino que lleva
[al beneficio,
los unos requiriendo vaticinios, los otros, para las en-
[fermedades
más diversas buscan escuchar una palabra curativa,
pues desde hace tiempo están atravesados por arduos
[[dolores].

249 (31 A 1) D. L., VIII 69: Dice Hermipo que curó a una agrigentina llamada Pantea, desahuciada por los médicos, y a causa de ello celebró un sacrificio.

250 (31 A 3) GAL., *Meth. med.* X 5: Antiguamente existía no poca rivalidad entre los [médicos] de Cos y de Cnido, que deseaban mutuamente obtener la victoria en el número de descubrimientos... Competían con ellos, con aquella 'buena envidia' que alaba Hesíodo[13], también los médicos de Italia, Filistión, Empédocles, Pausanias y sus compañeros[14]. Estaban, por lo

---

13 *Trabajos*, 11 y ss.

14 Se alude a la escuela médica siciliana, de la que alguna tradición considera a Empédocles como su fundador, aunque más probablemente se inicie con Acrón (ver textos núms. 251 y 266), que habría sido discípulo o amigo de Empédocles.

tanto, estos tres descollantes grupos de médicos compitiendo entre sí.

251 (31 A 3) PLINIO, *Hist. Nat.* XXIX 1, 5: Otra escuela (que por su método experimental llamamos empírica) se originó en Sicilia con Acrón de Agrigento [15] mencionado por testimonio del físico Empédocles.

252 (31 A 1) D. L., VIII 60: Dice también Timeo en el libro XVIII que nuestro hombre fue digno de asombro en muchos modos. Pues una vez en que los vientos etesios soplaban con tal fuerza que dañaban los frutos, ordenó desollar unos asnos y hacer odres y los extendió a lo largo de las colinas y las cumbres para contener el soplo. Aplacado éste, fue celebrado como «domador de los vientos».

253 (31 A 1) D. L., VIII 70: Había caído una peste sobre la región de los selinuntios [16], causada por el olor fétido del río contiguo, que provocaba la muerte de los habitantes y el aborto de las mujeres. Meditó entonces Empédocles y con sus propios recursos hizo confluir en él a dos ríos vecinos y, mezclando las corrientes, las tornó dulces. Una vez que la peste hubo cesado y los selinuntios se encontraban celebrando un festín junto al río, apareció Empédocles; entonces éstos se levantaron, se prosternaron y lo adoraron como a un dios.

254 (31 A 14) PLUT., *De Curios.* I 515c: El físico Empédocles tuvo reputación de haber alejado de la región una peste, tras obstruir el desfiladero de una montaña

---

Filistión, el más famoso médico de esta escuela era un siglo posterior.

15 Ver nota anterior, D. L., VIII 65 y texto núm. 266.

16 De Selinunte, ciudad griega sobre la costa sur de Sicilia, vecina de Agrigento.

desde el cual soplaba el viento del sur, agobiante e insano, contra la llanura.

255 (31 A 13) NICÓM. (reconstruido a partir de PORF., *V. Pitág.* 29 y de JAMBL., *V. P.* 135): Empédocles de Agrigento, Epiménides de Creta y el hiperbóreo Ábaris participaron [de milagros similares a los hechos por Pitágoras]: muchas veces llevaron a cabo ciertas obras similares. Evidentes resultan sus obras, principalmente porque «protector de los vientos» era el apodo de Empédocles, «purificador» el de Epiménides, «el que marcha por los aires» el de Ábaris.

256 (31 A 1) D. L., VIII 57: Dice Aristóteles en el *Sofista* que Empédocles fue inventor de la retórica [17], y Zenón de la dialéctica.

257 (31 A 1) D. L., VIII 58: Dice Sátiro en las *Vidas* que fue médico y orador excelente.

d) *Actividad política.*

258 (31 A 1) D. L., VIII 63-64: También dice Aristóteles que era de sentimientos liberales y desdeñaba todo tipo de mando, como se desprendería del hecho de haber rehusado el reinado que le fuera concedido (según afirma Xanto en su libro dedicado a él), contentándose con cosas evidentemente más modestas. Lo mismo narra Timeo, agregando a su vez que tal es la causa de que fuera hombre de ideas populares [18].

259 (31 A 1) D. L., VIII 66: Más tarde Empédocles hizo disolver la asamblea de los mil, que había durado tres años, de modo que no solamente era miembro

---

[17] Iniciador de la llamada escuela retórica siciliana, que Gorgias introdujo en Atenas. Ver texto núm. 265.

[18] Traducimos *dēmotikón* como «de ideas populares», pero también podría haberse vertido como «democrático».

de la clase de los ricos sino también de la de los que poseían ideas populares.

260 (31 A 1) D. L., VIII 72: Neanto de Cízico, que también habló de los pitagóricos, cuenta que después de morir Metón se gestó un gobierno tiránico; entonces Empédocles persuadió a los agrigentinos de que aplacaran las querellas y que dispusieran la igualdad política.

e) *Maestros y discípulos de Empédocles*[19].

261 (31 A 7) SIMPL., *Fís.* 25, 19: ...Fue devoto y amigo de Parménides[20], y más aún de los pitagóricos[21].

---

19 Los doxógrafos eran muy adictos a establecer relaciones de maestro-discípulo entre los filósofos presocráticos, incluso a veces en casos en que detectamos una imposibilidad cronológica o geográfica. Por lo tanto, cuando nos hablan de tales filiaciones debemos observar la máxima prudencia, y a menudo debemos entender por «discípulo» simplemente a aquel que fue influenciado por otro o aprendió algo de otro, sin que sea necesario suponer un trato personal y permanente. Con esta acepción amplia traduciremos por «discípulo» vocablos como *mathetés* y *akoustés* (y verbos derivados), en cambio, en el texto número 262 vertimos *ēkroásato* por «fue alumno», teniendo en cuenta la referencia a una *akróasis*, esto es, curso o clase.

20 Parménides debe haber sido dos décadas (o quizá más) mayor que Empédocles; es por tanto posible cronológica y geográficamente que los dos filósofos itálicos hayan tenido algún tipo de contacto personal. Por de pronto, la influencia parmenídea en Empédocles es patente, no sólo por el hecho de que sus principales planteos filosóficos constituyen una adhesión —o una respuesta— consciente a las tesis eleáticas, sino sobre todo porque muchos versos empedócleos calcan expresamente el vocabulario de Parménides: es especialmente notable cómo los atributos del ser parmenídeo son recogidos por Empédocles en relación a la descripción de su Esfero o de los elementos, con el mismo lenguaje o, por lo menos, muy similar.

21 Los doxógrafos de la antigüedad tardía han insistido mucho respecto de la filiación pitagórica de varios presocráticos y, sobre todo, de Empédocles. Los intérpretes modernos gene-

262 (31 A 2) *Suda*: Primero fue alumno de Parménides, de quien llegó a ser el favorito, como dice Porfirio en la *Historia de los Filósofos*. Otros dicen que fue discípulo de Telauges [22], el hijo de Pitágoras.

263 (31 A 1) D. L., VIII 54-56: Refiere Timeo en el libro IX que fue discípulo de Pitágoras, agregando que fue una vez acusado de plagiar las doctrinas, por lo que (lo mismo que a Platón) se le prohibió tomar parte de las enseñanzas. Por lo demás, tiene en su pensamiento a Pitágoras cuando expresa:

Había entre ellos un hombre de saber trascendente,
quien adquirió vastísima riqueza en su mente...

---

ralmente han dado crédito a dichas versiones pitagorizantes de Empédocles; no faltando eruditos que, ante la ausencia de textos pitagóricos conservados de los siglos VI y V, llegan al punto extremo de considerar a las *Purificaciones* como la fuente «más segura y extensa para el pitagorismo antiguo» (O. GIGON, *Ursprung* (trad. cast.), pág. 140). Ahora bien, el problema es básicamente el siguiente: prácticamente carecemos de testimonios *fiables* que nos informen cuáles pudieron ser las doctrinas pitagóricas del siglo VI y, mucho menos, qué fue lo que enseñó Pitágoras en detalle. Entonces, intentar explicar las doctrinas de Empédocles, que sí conocemos, a partir de lo desconocido (el pitagorismo anterior a Empédocles) comporta un error metodológico que apenas merece ser comentado. Los puntos comunes entre el pitagorismo y Empédocles que se suelen señalar son, para tomar algunos ejemplos, los siguientes: a) la doctrina de la transmigración; b) ciertos preceptos y prescripciones (la prohibición de comer habas, etc.); c) el papel fundamental del culto a Apolo; d) la regla del silencio (véanse respectivamente los textos núms. 449-451, 466, 273, 469 y 275). Pero resta el mismo problema, no sabemos si Pitágoras sostuvo tales cosas, porque los textos que se las adjudican son demasiado posteriores.

22 Aun en el supuesto caso de que Telauges haya sido hijo de Pitágoras, tendría que haber sido mucho más viejo que Empédocles. Nuestro filósofo no podría haber tenido contacto más que con pitagóricos de la tercera generación, si datamos la muerte de Pitágoras en el año 500 a. C.

Otros consideran que al decir esto tiene en mente a Parménides[23]. Manifiesta Neanto que, hasta la época de Filolao y Empédocles, los pitagóricos comunicaban sus doctrinas. Pero desde que él las popularizó a través de su poesía, establecieron por ley que no se admitiera a ningún poeta[24] —dice, además, que Platón padeció la misma prohibición y fue excluido—. No menciona, sin embargo, de cuál de éstos [pitagóricos] fue discípulo Empédocles; no es, en efecto, digna de confianza la carta de Telauges que sostiene que tuvo tratos con Hípaso y Brontino. Teofrasto, por su parte, dice que fue devoto de Parménides y que lo imitó en sus poemas, pues también éste expuso en versos su doctrina sobre la naturaleza. Para Hermipo no fue devoto de Parménides sino de Jenófanes, a cuyas lecciones concurrió y a quien imitó en sus poemas; fue más tarde[25] cuando entró en contacto con los pitagóricos.

---

23 Ver aquí una referencia a Parménides es, por cierto, una confusión. Que se trata, en cambio, de Pitágoras podría parecer más plausible, pero es imposible de probar, sobre todo porque Empédocles en ningún momento menciona su nombre. A pesar de que en los versos citados de este frag. 129 (véase el último capítulo) podría parecer que existe una referencia a la erudición (*polymathíē*) de Pitágoras —que Heráclito critica en su frag. 40— y a la doctrina de la transmigración (supuesta en el recuerdo de las vidas anteriores), el asunto permanece oscuro.

24 La historia del plagio o divulgación de las doctrinas pitagóricas y la consecuente expulsión de la secta, posee todo el carácter de una fantasía urdida con posterioridad, sobre todo si se tiene en cuenta que Empédocles no fue el único personaje al que se le atribuyó tal cosa. Sin embargo, no faltan eruditos que le den crédito, por ej. Rostagni y Zafiropulo. El primero llega a considerar al poema *Purificaciones* como la divulgación misma del «verbo» de Pitágoras (cf. A. ROSTAGNI, *Il Verbo de Pitagora*, Torino, 1924, págs. 186 y ss.).

25 El hecho de que aquí se sitúe el contacto con los pitagóricos en una época posterior (cf. texto núm. 262: «*primero* fue alumno de Parménides») constituye un supuesto elemento en que se basan Diels y Kern para explicar el carácter diferente

Y dice Alcidamante en el *Físico* que hacia la misma época Zenón y Empédocles fueron discípulos de Parménides, pero luego se separaron de él, y Zenón cultivó su propia filosofía mientras que el segundo se hizo discípulo de Anaxágoras y Pitágoras: de este último emuló la dignidad en su vida y el carácter, de aquél, la doctrina física[26].

264 (31 A 1) D. L., VIII 58: Dice Sátiro en las *Vidas* que fue médico y orador excelente. Y, en efecto, Gorgias de Leontino fue discípulo de él, hombre insigne en retórica que legó un arte retórica.

265 (31 A 19) QUINTIL., III 1, 8: Pues se dice que Empédocles fue el primero, después de aquellos de que nos hablan los antiguos, que de alguna manera dio impulso a la retórica[27]. Escritores de este arte fueron, entre los más antiguos, los sicilianos Córax y Tisias, a los que sigue un hombre de la misma isla, Gorgias de Leontino[28], según se dice, discípulo de Empédocles.

---

de ambos poemas de Empédocles a partir de la prioridad cronológica de las *Purificaciones* (que, según la recreación de estos autores, habrían sido escritas tras una conversión espiritual del filósofo al pitagorismo o al orfismo, en el caso de Kern). Tal punto de vista, abusivo por cierto, ha sido recientemente reiterado por H. LAMBRIDIS, *Empedocles*, Alabama, 1976; cap. 8.

[26] Esto es evidentemente falso, porque no existen, a la luz de los fragmentos conservados, mayores puntos de contacto entre las doctrinas físicas de Anaxágoras y Empédocles.

[27] Ya se vio en el texto núm. 256 que Aristóteles adjudicó a Empédocles lo invención de la retórica. Tal atribución exagerada debe haberse basado en que su estilo inspiró a varios discípulos que dieron origen a la escuela retórica siciliana, entre los que se destacó Gorgias.

[28] H. DIELS, «Empedokles und Gorgias», *S. B. B.* 19 (1884), 343-368, supone que el pasaje platónico de *Menón* 76c testimonia que Gorgias habría pasado por un estadio de pensamiento de la física empedóclea, para luego caer en el escepticismo y finalmente en la mera preocupación retórica.

266 (31 A 3) *Suda*: Acrón[29], médico agrigentino, hijo de Xenón. Enseñó en Atenas juntamente con Empédocles... Contra él compuso Empédocles un epigrama burlesco...

f) *Versiones y leyendas sobre su muerte.*

267 (31 A 1) D. L., VIII 67-68: Acerca de su muerte existen versiones diferentes. Heráclides... dice que celebró un sacrificio en un campo de propiedad de Pisianacte; y concurrieron invitados varios amigos, entre ellos Pausanias. Después del festín, todos los demás se retiraron a descansar, unos bajo los árboles, ya que estaban en el campo, y otros donde más les placía; él, en cambio, se quedó en el lugar donde se hallaba. Cuando se levantaron al llegar el día ya no se encontraba allí. Se lo buscó y se interrogó a los sirvientes, que respondieron no saber nada; pero uno dijo que en medio de la noche había oído una enorme voz que llamaba a Empédocles, tras lo cual se puso de pie y percibió una luz celestial y un resplandor de antorchas, y nada más. Mientras todos se hallaban estupefactos por lo acontecido, Pausanias se adelantó y envió a algunos a que lo buscaran. Más tarde les hizo interrumpir esta tarea, expresando que había ocurrido un hecho agraciado y que correspondía ofrecerle un sacrificio como a alguien transformado en dios[30].

---

29 Ver nota 14. Acrón y quizás otros discípulos de Empédocles habrían iniciado la escuela médica siciliana. Pausanias, que fue sin duda el principal alumno de Empédocles, también es mencionado como miembro de dicha escuela. Sin embargo, no hemos incluido en el presente ítem textos que aludan a él como discípulo de Empédocles, por haber carecido de proyección histórica como científico o filósofo, ignorándose su actividad independiente.

30 Esta versión contiene un motivo común entre los griegos, el de la apoteosis o del rapto divino, que la leyenda atribuyó

268 (31 A 1) D. L., VIII 69: Y dice Hipóboto que se dirigió hasta el Etna y al llegar al cráter de fuego se arrojó en él y desapareció, con el propósito de dar confirmación a su fama de haberse convertido en dios. Pero luego se descubrió [el engaño], al ser arrojado hacia arriba uno de los zapatos de bronce que acostumbraba calzar. Pero Pausanias objetó esta versión [31].

269 (31 A 16) ESTRAB., VI 274: [Los que visitaron el Etna] estimaron, a partir de lo que vieron, que se cuentan muchas fábulas, especialmente aquellas que algunos refieren de Empédocles. Según ellos, saltó al cráter y perdió, a modo de rastro que revelaría lo sucedido, uno de los calzados de bronce que llevaba. Pues, despedido por la fuerza del fuego, fue encontrado fuera a poca distancia de la boca del cráter.

270 (31 A 1) D. L., VIII 71-72: A esto se opone Timeo, que afirma expresamente que emigró al Peloponeso y definitivamente no retornó, de ahí que sea incierta la forma de su muerte... Si se hubiera difundido un relato tal [como el de su muerte en el Etna], Pausanias habría hecho construir para su amigo un monu-

---

a varios personajes, por ej. Edipo. Como en otros casos, los mismos poemas de Empédocles parecen haber suministrado la fuente inspiradora: véase, por ej., el texto núm. 244.

31 La leyenda de Empédocles arrojándose al Etna constituye sin duda una contrapartida satírica a la versión que vimos en el texto núm. 267. Pues para Hipóboto, el simulacro de apoteosis efectuado por el filósofo habría sufrido su desmentido por el rechazo de la sandalia de bronce —que según Neanto acostumbraba calzar, ver texto núm. 242. A pesar de su carácter satírico, esta versión gozó de enorme fortuna como motivo literario; aparece en HORACIO, *Arte poét.* vv. 458 y ss. y, modernamente, en el poema de M. Arnold «Empedocles on Aetna» y en la *Tragedia de Empédocles* de Hölderlin. El poeta suabo recrea la búsqueda de la muerte en las llamas del volcán como el resultado del anhelo empedócleo de reintegración con la Naturaleza sagrada para recuperar la unidad divina primordial.

mento recordatorio, una estatua o un santuario como el de un dios, pues Pausanias era rico. Y se pregunta [Timeo] cómo puede ser que se haya arrojado al cráter del volcán, que él, siendo su vecino, ni siquiera una vez mencionó. Murió, por lo tanto, en el Peloponeso[32]

II. Escritos.

a) *Obras que se le atribuyen*[33].

271 (31 A 1) D. L., VIII 77: El poema *De la naturaleza*[34] y las *Purificaciones*[35] alcanzan los cinco mil

---

32 Según D. L., VIII 67, murió allí exiliado, sin poder regresar por oponerse a ello los descendientes de sus enemigos políticos.

33 Como se verá en los textos siguientes, se le atribuyen a Empédocles obras de muy distinta naturaleza. Pero sólo conservamos los poemas *De la Naturaleza* y las *Purificaciones* y, respecto de los demás, ni siquiera podemos saber si realmente existieron.

34 Difícilmente el poema de Empédocles puede originariamente haber llevado este título (*perí phýseōs*, en griego), y ello no solamente porque estamos ante un rótulo que sospechosamente encabeza las obras de la mayoría de los presocráticos, sino porque —como bien señaló Bignone, pág. 387— en los textos de Empédocles la palabra *phýsis* no aparece con el significado de «naturaleza» en su conjunto, que tendría después. Su acepción es, en cambio, «nacimiento» (por ej., frag. 8, 1) o «propiedad» (frag. 110, 5: «naturaleza» concreta de un objeto individual) o simplemente posee un valor perifrástico (frag. 63).

35 En griego *Katharmoí*. Un *katharmós* era un ejercicio de purificación en general, ya se trate de una expiación religiosa para librarse de una desgracia (por ej. en Sóf., *Edipo rey* 99 y 1228), de una purga medicinal, o de ritos iniciáticos propios de los cultos mistéricos. En relación con el orfismo véase Aristóf., *Ranas* 1033; Platón, *Rep.* 364e, *Fed.* 69c. Y precisamente en el contexto de los cultos mistéricos, existen personajes a los que se les atribuye haber escrito *katharmoí* (Epiménides según *Suda*, s. v., y Museo según un escolio al pasaje citado de *Ranas*). El título de la obra de Empédocles debe haber sido, según creemos, original; en ella aparecen muchas

versos en conjunto[36], el tratado *Médico* los seiscientos.

272 (31 A 2) *Suda*: Y escribió en versos el poema *De la naturaleza de los seres* en dos libros[37] (posee cerca de dos mil versos[38]), los tratados *Médicos* en prosa, y muchos otros.

273 (31 A 1) D. L., VIII 57-58: Y [agrega Aristóteles] también escribió otros poemas, la *Expedición de Jerjes* y el *Proemio para Apolo,* los que más tarde fueron arrojados al fuego por una hermana suya (o hija, según dice Jerónimo), involuntariamente en el caso del *Proemio* pero adrede en el del poema pérsico, porque se hallaba inconcluso. Y dice que también escribió tragedias y los *Políticos.* Pero apunta Heráclides de Sarapión que las tragedias eran de otro Empédocles. Jerónimo declara haber encontrado cuarenta y tres de ellas, y Neanto por su parte agrega que escribió las tragedias siendo joven y que solamente ha hallado siete.

---

prácticas o ritos que tendrían por objeto fundamental liberar el alma o hacerla avanzar en el ciclo transmigratorio. Véase el léxico de LSJ, s. v. *katharmós.*

36 H. Diels, «Ueber die Gedichte des Empedokles», *S. B. B.* (1898), 396-415, propuso leer «tres mil versos en total», corrigiendo en el texto *pentakischílía* por *pánta trischília.* Si tomamos el pasaje de D. L. como nos ha llegado, entonces conservaríamos sólo cerca del diez por ciento de los poemas.

37 Tzetzes (cf. contexto de frag. 134), sin embargo, habla de la existencia de un tercer libro del poema físico. Bignone, pág. 106, n. 4, contra Diels, acepta a Tzetzes y menosprecia a la *Suda.*

38 Si el *De la naturaleza* posee dos mil versos, de acuerdo con el texto núm. 271, las *Purificaciones* se extenderían a tres mil, pero parece imposible un extensión tan grande, teniendo en cuenta que estarían incluidos en un solo libro. Por eso Diels propuso la corrección apuntada en la nota 36, rechazando el testimonio de Tzetzes (ver nota anterior); según él, entonces, el poema físico abarcaría los dos mil versos (cf. *Suda*) y el religioso los mil.

b) *Carácter distintivo de los dos poemas conservados*[39].

274 (31 B 1) D. L., VIII 60: Pausanias era su amado, como dicen Aristipo y Sátiro, y fue a él a quien dirigió el poema *De la naturaleza* con estas palabras:

Oye tú, Pausanias, hijo del sabio Anquites.

---

39 Ha sido muy usual entre los modernos destacar que entre ambos poemas de Empédocles existen incompatibilidades doctrinarias, a las que los comentadores antiguos no parecen haber hecho ninguna alusión. Ello indujo a algunos eruditos a elevar la hipótesis de que uno y otro poema pertenecen a distintos períodos de la vida de Empédocles, entre los que debió mediar una suerte de «conversión espiritual», ya desde una cosmovisión «científico-naturalista» hacia una religiosa (por ej. H. Diels y O. Kern, ver nota 25) o viceversa (Bidez, *op. cit.*).

Pero aun en el caso de que no se admita la existencia de tal incompatibilidad doctrinaria (una conciliación entre las supuestas diferencias fue hallada por F. M. Cornford, *FRtoPh*, págs. 226-242, que recoge material de conferencias no publicadas), resta el hecho de que ambos poemas se inscriben en contextos semánticos diversos. Y tal cosa sí la comprendieron los antiguos: en líneas generales los fragmentos del poema físico son transmitidos por la tradición peripatética, y los de las *Purificaciones* por Plutarco y los neoplatónicos.

La diversidad entre los poemas reside fundamentalmente, según creemos, en el tipo destinatario de cada uno de ellos. El *De la naturaleza* es un poema de carácter esotérico (ver texto núm. 275), dirigido a un discípulo selecto (texto núm. 274); las *Purificaciones*, por el contrario, son exotéricas (texto número 277) y su destinatario es el pueblo de Agrigento (texto núm. 276). Es así que las invocaciones en segunda persona del singular o del plural nos permiten ubicar, respectivamente, un cierto número de fragmentos en el poema físico y otros en el religioso (para el primero, los números 2, 4, 5, 6, 21, 23, 38, 110, 111; para el segundo, los 114, 124 y 136), dado que el contexto doxográfico sólo atribuye explícitamente los fragmentos 1, 8, 17, 62, 75, 85, 96, 103 y 104 al *De la naturaleza* y los 112 y 113 a las *Purificaciones*.

Hipotéticamente, podemos suponer que *una misma doctrina* habría adoptado formulaciones diversas (y por ello en algunos

275 (31 B 5) PLUT., *Quaest. Conv.* VIII 8, 1, 718e: Y [Empédocles] mi homónimo, exhorta a Pausanias a que, sus doctrinas, las

...esconda, mudo, dentro del ánimo.

276 (31 B 112) D. L., VIII 54: Él mismo dice que era agrigentino, de Sicilia, al comenzar las *Purificaciones*:

Oh amigos, que en la gran villa...

277 (31 A 1) D. L., VIII 63: Y se cuenta que el rapsoda Cleómenes cantó las *Purificaciones* en Olimpia, según lo expresa también Favorino en las *Memorias.*

c) *Estilo y juicios sobre su poesía*[40].

278 (31 A 1) D. L., VIII 57 (ARIST., frag. 70): En su *De los Poetas* [Aristóteles] expresa que Empédocles fue homérico y de estilo diestro, pues es amante de las expresiones figuradas y se vale de todos los otros recursos poéticos[41].

279 (31 A 22) ARIST., *Poét.* 1, 1447b: Homero y Empédocles no poseen nada en común salvo el metro.

---

casos aparentaría constituir doctrinas incompatibles) según la voluntad esotérica o exotérica de su autor.

[40] Como estudios de la obra de Empédocles desde un punto de vista literario se pueden consultar con provecho a A. TRAGLIA, *op. cit.*, y B. A. VAN GRONINGEN, «Empédocle, Poète» en *Mnemos.* 24 (1971), 169-188. Los versos de Empédocles se caracterizan por un sesgo arcaizante y un notable vigor. Fuerza el orden natural de las palabras y emplea formas inéditas sin reglas fijas, a la par que es especialmente pródigo en renovar el lenguaje épico: en sus poemas abundan los *hápax legómena*, los vocablos técnicos del médico o del adivino, los epítetos novedosos coexistiendo con los tradicionales, los duros contrastes, etc.

[41] «Homérico», es decir épico, pues utiliza el hexámetro dactílico de Homero y Hesíodo, al igual que Jenófanes y Parménides entre los filósofos.

Porque es justo llamar poeta al primero, pero el segundo es más físico que poeta [42].

280 (31 A 25) ARIST., *Ret.* I 5, 1407a: En segundo lugar es conveniente hablar con palabras propias... y en tercer lugar, hacerlo con términos no ambiguos, a no ser que se prefiera lo contrario, como suelen efectuarlo aquellos que no tienen nada que decir y simulan decir algo. Éstos se expresan en poesía como Empédocles. Pues engaña el abundante circunloquio, y el auditorio experimenta las mismas cosas que el vulgo ante los adivinos; cuando se les dicen ambigüedades dan su asentimiento:

«Cuando Creso atraviese el Halys destruirá un gran imperio» [43].

281 (31 A 25) ARIST., *Meteor.* II 3, 357a: Del mismo modo, también resulta ridículo si alguien, diciendo que el mar es el 'sudor de la tierra', cree haberse expresado de modo claro, como Empédocles. Al hablar así, se expresará adecuadamente desde el punto de vista de la poesía (pues la metáfora es poética), pero ya no en cuanto al conocimiento de la naturaleza.

282 (31 A 25) PLUT., *Quom. ad. poet. aud.* 16c: Los poemas de Empédocles y de Parménides... son discursos que utilizan el metro y el esplendor de la poesía

---

[42] Este juicio aristotélico parece contradecirse con el expresado en el texto núm. 278, por cuanto allí le concedía a Empédocles estilo poético. Esta crítica según la cual el verso empedócleo constituye algo exterior e incluso incompatible con la filosofía de la naturaleza, es bastante generalizada (cf. textos núms. 280-282). Lo mismo se le impugnó a Parménides, con mucho más derecho, según creemos, que a nuestro filósofo.

[43] Oyendo tal oráculo délfico, el rey Creso de Lidia cruzó el río en la creencia de que destruiría el imperio persa, pero el «gran imperio» destruido sería el suyo propio. Cf. HERÓD., I 53.

a modo de un carruaje para huir de la condición pedestre [de la prosa].

283 (31 A 26) DIONIS., *De comp. verb.* 22: Muchos fueron devotos de esta armonía [llamada austera] en el ámbito de la poesía, de la historia y de los discursos políticos. Y se destacaron de los demás Antímaco de Colofón y Empédocles el físico en la poesía épica, Píndaro en la lírica, Esquilo en la tragedia[44].

284 (31 A 21) LUCR., *De natur. cosas* I 726-733:

Esta región parece merecer admiración, como grandio-
[sa, por muchos motivos
y, como se dice, debe ser visitada por todos los hom-
[bres,
y a pesar de ser rica en bondades y estar defendida por
[mucha fuerza viril,
sin embargo no parece haber cobijado nada en sí más
[preclaro
que este varón, ni más santo ni más admirado y que-
[rido,
a tal punto que los poemas de su divino pecho
profieren y exponen evidencias preclaras,
de modo que apenas parece haber sido creado de estir-
[pe humana[45].

---

[44] Según esta clasificación, las otras «armonías» o estilos son el brillante o florido y el común. La armonía austera corresponde al estilo abrupto, duro y enérgico, que busca el efecto de los sonidos discordantes y de las palabras de grandes dimensiones.

[45] Reproducimos parcialmente los célebres versos que Lucrecio dedica a Empédocles. El gran poeta latino es realmente heredero de Empédocles y reconoce su deuda con una de las más lúcidas y mayores alabanzas que se concedieron a nuestro filósofo.

III. Orden y principios cósmicos.

a) *El Esfero o lo Uno*[46].

285 (31 B 27) Simpl., *Fís.* 1183, 28: Eudemo refiere que la inmovilidad [acaece] en el reino de la Amistad,

---

[46] El Esfero o lo Uno (ambos términos utilizados por Empédocles) representa el estadio beatífico del universo, de *absoluta* unidad, perfección, divinidad y reposo. Debe ser entendido, en rigor, como una fase acósmica o precósmica, si se designa con el vocablo «cosmos» al mundo de la pluralidad de lo existente: en un sentido análogo parece entenderlo el comentador Simplicio (ver texto núm. 292) quien, desde su perspectiva neoplatónica, distingue al Esfero de los cosmos. Pero tal uso de la palabra *kósmos* no era propio de Empédocles, pues ella servía para nombrar, aparentemente, cualquier tipo de «orden» universal o particular (por ej., en el frag. 26, v. 5 se designa al Esfero como un *kósmos* (= *orden*) único).

A través del análisis de las pocas líneas conservadas que Empédocles dedica al Esfero, descubrimos dos tipos de aproximación descriptiva. En primer lugar, el filósofo se refiere a él en forma negativa, en el estilo de Jenófanes de Colofón (véanse los frags. 11-18 de éste), previniendo contra la posibilidad de que se lo entienda de acuerdo con la perspectiva antropomórfica de la religión popular. El Esfero es una unidad totalmente uniforme, pero no solamente porque no se asemeje a un dios antropomórfico sino porque en él ni siquiera están presentes las características propias del fuego o de cualquier otro elemento diferenciado (véase nota 48). En segundo lugar, cuando Empédocles describe al Esfero en términos positivos, lo hace mediante imágenes mítico-poéticas, calcando expresamente el lenguaje parmenídeo referido al Ser. La expresión «esfera redonda» es común a ambos: *eukýklou sphaírēs* en el frag. 8, 43 de Parménides y *sphaîros kykloterḗs* en Empédocles 27, 4 y 28, 2; pero nótese que la palabra «esfera» es femenina en el primero, masculina en Empédocles. La caracterización parmenídea de «por todas partes igual» (*pantóthen îson*) de Parménides, frag. 8, 49 reaparece en los frags. 28, 1 y 29, 3 de nuestro filósofo. Finalmente, el papel de la *Díke* en el frag. 8, 14 del eléata es sin duda análogo al de la *Harmoníe* en Empédocles, frag. 27, 3.

bajo el Esfero, cuando todas las cosas se hallan reunidas

allí ni se distinguen los veloces miembros del sol[47]

Como ya se ha adelantado en la Introducción, creemos que el Esfero de Empédocles debe ser interpretado como no esencialmente diverso del Ser parmenídeo; así lo sugieren las palabras con las que lo describe y, al fin y al cabo, las palabras son lo único que nos resta. Debe, por lo tanto, ser rechazada la versión aristotélica del Esfero como «mezcla» (sobre esto, ver nuestra nota 56).

La única propiedad del Ser parmenídeo que Empédocles obviamente no podía retener, pues en ese caso hubiera sacrificado su radical concepción del ciclo cósmico, era la de la eternidad o permanencia absoluta del Esfero. Parménides negaba expresamente la posibilidad de que el Ser «haya crecido», esto es, devenido (*péi póthen auxethén*, se pregunta en el frag. 8, 7), mientras que el mismo verbo es atribuido por Empédocles a lo Uno en los versos 1 y 16 del frag. 17. El Esfero, sin embargo, posee cierta permanencia y no constituye una fase momentánea y efímera del ciclo cósmico; no se trata de un mero *Augenblicksgott*, como sostuvo Minar en su artículo de quince años atrás (pág. 136). Nos hemos referido a este autor porque es el único erudito moderno que llega al extremo de negar la misma realidad del Esfero como estadio cósmico de unidad, refiriendo inclusive los fragmentos que lo describen a la fase cósmica opuesta de la pluralidad total (*ibid.*, págs. 132 y ss.). Ahora bien, puesto que el Esfero no es eterno ni tampoco instantáneo, ¿debemos entonces suponer que posee una determinada duración temporal? Y, en este caso, ¿puede ella calcularse a partir de las fuentes? D. O'Brien (en el cap. 4 de su obra citada) responde afirmativamente a ambas cuestiones, a partir de su interpretación del texto núm. 339 (ver nota correspondiente) y de su análisis de la cifra de «30.000 estaciones» del frag. 115, 6, deduciendo que el Esfero poseería una duración equivalente de los diez mil años. Ello es ir demasiado lejos en la racionalización del sistema de Empédocles pero, además, implicaría quizás aplicar a dicho sistema una noción de tiempo que le es anacrónica, esto es, un tiempo que, al estilo newtoniano, constituiría un marco neutro y absoluto que abraza toda la realidad. Pero el Esfero, de absoluta unidad y permanencia acósmica, difícilmente podría

sino que, como dice

así, permanece firme en el hermético reducto de la
[Armonía[48]
el redondo Esfero que goza de la quietud que lo rodea.

286 (31 B 29) HIPÓL., VII 29: Y respecto de la forma del mundo, de cuál sea la que ha sido dispuesta por la Amistad, se expresa de esta manera:

Pues de su espalda no se elevan dos ramas,
ni hay pies en él, ni rodillas veloces, ni órganos geni-
[tales,
sino que era un Esfero ⟨por todas partes⟩ igual a sí
[mismo.

287 (31 A 32) AECIO, I 7, 28: ⟨Dice Empédocles que lo Uno es esférico, eterno[49] e inmóvil⟩ y que lo Uno

---

soportar tal categoría temporal. De cualquier modo, este tipo de especulaciones nos parecen ociosas y vuelven abusiva a la interpretación. A propósito, véase la respectiva objeción de J. BOLLACK en la pág. 437 de su reseña del libro de O'Brien (en *Gnomon* 43, 5, 1971), que citamos en nuestra nota 105.

[47] «Sol« debe ser entendido aquí como una forma simbólica de designar a la raíz fuego, al igual que en los frags. 71, 2 y 21, 3, aunque en otros casos, como por ej. frags. 38, 40, 56, etc. «sol» alude al astro cósmico. Muy probablemente seguirían a este verso otros que Simplicio no cita y que aludirían a las demás raíces, también con nombres simbólicos (como en el texto núm. 340). Del mismo modo, «no se distinguen» deberá quizá constituir otra forma poética de decir «no están allí».

[48] «Armonía» es la Amistad: ver texto núm. 304. Puede considerarse que ella forma una coraza en derredor del Esfero, impidiendo que penetre el Odio que se halla en los confines (frag. 36). Pero, paralelamente al sentido literal de los versos, se nota una imagen similar a la del papel de la *Díke* de Parménides, como ya se dijo en la nota 46.

[49] Se trata, por supuesto, de una falsa atribución. La esencia del sistema empedócleo —y su diferencia con el de Parménides— reside precisamente en la no eternidad de lo Uno.

es la Necesidad[50], constituyendo su materia los cuatro elementos y, su forma, el Odio y la Amistad. Y dice que los elementos son dioses, y también el mundo, mezcla de los elementos, y antes de éstos el Esfero[51], en el cual todo se resuelve, lo uniforme[52].

288 (31 A 41) FILÓP., *De Gen. y Corr.* 19, 3: Y expresa nuevamente Empédocles que al dominar la Amistad todo llega a ser Uno y se realiza el Esfero, que no posee cualidad. De este modo ni lo característico del fuego ni de cualquiera de los otros elementos se preserva en él, dejando de lado cada uno de los elementos su forma particular[53].

289 ARIST., *De Gen. y Corr.* I 1, 315a: Pues en verdad sin que existieran aún el fuego, la tierra y el agua, el todo era Uno[54].

---

50 Identificar a lo Uno con la Necesidad es sin duda una confusión. Cf. los textos núms. 297 y 298.

51 El Esfero constituye la primera jerarquía de lo divino. Véase el texto núm. 320.

52 *tó monoeidés* es literalmente «lo uniforme». Pero Bignone lo traduce por «unità omogenea» basándose en la consideración, errónea a nuestro juicio, de que los elementos forman allí una mezcla homogénea.

53 Más que cualquier otro doxógrafo, Filópono pone de manifiesto la indiferenciación interna del Esfero, estimando que los elementos no se hallan presentes como tales en él, por eso lo llama *ápoion* («sin cualidad»). Pero los prejuicios del Esfero =mezcla hacen que los modernos intérpretes nieguen validez al testimonio: cf., por ej., MILLERD, pág. 61, n. 12, que expresa que es «muy inexacto en sus interferencias», y BIGNONE, pág. 337, n. 2.

54 Esta afirmación parece algo desconcertante en la medida en que procede de Aristóteles, que considera al Esfero como una mezcla (ver nota 56).

Los traductores del pasaje parecen hacer esfuerzos por evitar las consecuencias de la afirmación aristotélica: «...feu, terre et eau... *comme éléments séparés*» (MUGLER en la edición de la obra de «Les Belles Lettres», París, 1966), «...Fire,

290 Arist., *Met.* III 4, 1000b: Por eso de acuerdo con él [Emp.], el dios bienaventuradísimo es [sin embargo] menos inteligente que los otros seres, pues no conoce todas las cosas. En efecto, no posee odio, y el conocimiento es de lo semejante por lo semejante[55].

291 Arist., *De Gen. y Corr.* II 6, 333b: Empédocles solamente alaba a la mezcla...[56].

Earth and Water had no *distinctive* existence» (Joachim en la «Oxford Translation»); creemos que las palabras que hemos subrayado están de más y que buscan dejar abierta la posibilidad de que los elementos *de alguna manera* sigan estando presentes. El contexto de *De Gen. y Corr.* de donde extraemos estas líneas constituye una de las más profundas aproximaciones de Aristóteles a Empédocles, hasta tal punto que se pregunta si nuestro filósofo es monista o pluralista (dentro de la concepción aristotélica ello equivale a cuestionar si el Esfero o los cuatro elementos constituyen el verdadero *arché*), expresando que después de cada Esfero los elementos deben reconstituirse nuevamente.

55 Véanse los textos núms. 416-418. Podría uno preguntarse, replicando a Aristóteles, si acaso el dios bienaventuradísimo de su *Metafísica* lo conoce todo.

56 Este pasaje es uno de los ejemplos que muestran la concepción aristotélica del Esfero como *mígma* o mezcla. Cf. además *Met.* 1069b22, 1075b4, 1092b7 y *Fís.* 187a22. Aristóteles entiende que los cuatro elementos de Empédocles son inmutables (nosotros también creemos que lo son, pero sólo en el plano cósmico, ver texto núm. 317 y notas correspondientes) y, como ellos están presentes antes y después del Esfero, no puede sino suponer que éste constituye una mezcla de ellos. Ahora bien, la *míxis* en la física aristotélica consiste en una combinación «química» de los elementos en la cual ellos pierden sus cualidades distintivas. Ante esto, ese agudo crítico de las interpretaciones aristotélicas de los presocráticos que es H. Cherniss acepta que el Esfero sea una mezcla, pero no en el sentido de Aristóteles de mezcla química sino como una «combinación mecánica», suponiendo sin más que «la concepción popular de mezcla como un agregado meramente mecánico de cantidades imperceptibles era en realidad la doctrina común de los presocráticos» (*ACPP*, pág. 142). Esto es posiblemente cierto, pero

292 SIMPL., *Del cielo* 310, 13: Afirma Empédocles que las Ideas son diferentes de los mundos [de Demócrito], por lo cual también se vale de diferentes nombres, llamando esfero a las unas y mundo a los otros[57].

¿por qué aceptar que el Esfero sea una mezcla? Al corregir a Aristóteles Cherniss se aleja más de Empédocles que el mismo Aristóteles porque, de cualquier manera, la noción de este último de mezcla radicalizada se aproxima más a una descripción de la absoluta unidad del Esfero (que, no obstante, no es una mezcla) de lo que puede hacerlo la «combinación mecánica».

Aun reteniendo la falsa versión del Esfero como mezcla, otro autor moderno, N. I. BOUSSOULAS, llega a dar cuenta de él en términos mucho más adecuados. En su artículo «Essai sur la structure du Mélange dans la pensée présocratique. Empédocle», *Revue de Métaphysique et de Morale* 2-3 (1958), 135-148, sostiene que la noción de mezcla constituye la «piedra de toque» de todo el sistema de Empédocles y distingue, a propósito, tres clases distintas de mezcla detectables en él: la mezcla-confusión (el Esfero), la mezcla-yuxtaposición (la fase del Odio total, ver nuestro ítem «i») y la mezcla intermedia (propia de las criaturas del mundo). La «mezcla-confusión» es caracterizada, a partir del tratado *De mixtionè* de Alejandro de Afrodisia, «por el hecho de que ninguno de los cuerpos que la componen no ha salvaguardado ni su sustancia, ni sus cualidades propias, ni su propia superficie, ni su contorno» (pág. 139). Ahora bien, una descripción del Esfero en términos semejantes caracteriza más a una situación de absoluta unidad que a lo que podemos entender por «mezcla».

57 Este testimonio es una muestra de la interpretación neoplatónica que identifica al Esfero con el mundo inteligible y que, por lo tanto, lo hace eterno y coexistente al mundo de la pluralidad.

Esta versión anacrónica fue revivida por S. KARSTEN, *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae*, Amsterdam, 1838, y actualmente, en parte, por J. Bollack, que la ve como una «trasposición que no es falsificación» (pág. 102).

b) *La alternancia entre lo Uno y lo Múltiple*[58].

293 (31 B 17) SIMPL., *Fís.* 157, 25: Así Empédocles, en el primer libro de la *Física* refiere lo siguiente:

Algo doble diré: Una vez creció hasta ser Uno solo
desde muchos, y otra vez se separó hasta ser muchos
[desde uno[59].

294 (31 A 29) PLATÓN, *Sof.* 242d: Junto a nosotros, el clan eleático, que comenzó con Jenófanes y aún antes, ha expuesto los mitos de que son una sola cosa las que llamamos «todas». Posteriormente, algunas Musas de Jonia y de Sicilia han pensado que es más seguro combinar ambas tesis y decir que el ser es tanto muchas cosas como una sola, cohesionándose por

---

58 Ubicaremos en este ítem textos correspondientes a la «alternancia mayor» del ciclo (cf. esta expresión en O'Brien), es decir, aquella que va del Esfero a lo múltiple y viceversa. Por lo general los antiguos comentadores de Empédocles al considerar el ciclo cósmico tuvieron en cuenta fundamentalmente dicha alternancia y parece que en su perspectiva sólo en segundo lugar conceden importancia a la llamada «alternancia menor», o sea aquella que tiene que ver con la modalidad evolutiva e involutiva del cosmos de la pluralidad (aludimos a ella en los ítems h, i, j). Nuestro orden de presentación de los textos intenta respetar dicha perspectiva. Hasta tal punto es preciso tener en cuenta esto, que inclusive no descartamos la posibilidad de que, en algunos casos, cuando un comentador griego (por ej., Simplicio) utiliza la expresión «bajo el reino del Odio» para ubicar algún tipo de acontecer cósmico, no se refiera con ello al llamado «período del Odio creciente» sino al mundo de la pluralidad en su totalidad, como distinto de lo Uno. Pero, por supuesto, cada caso en que se utiliza la mencionada expresión requerirá un análisis especial.

59 Obsérvese que en el orden de estos versos, se alude al proceso que va de lo Uno a lo Múltiple antes que al inverso, y posiblemente haya ocurrido lo mismo en la serie total del poema. Se daría entonces el caso de que el orden expositivo no coincidiría con el orden «filosófico», según el cual lo Uno debe ser absolutamente primero.

el Odio y la Amistad. En efecto, al diverger siempre convergen, dicen las más rígidas de las Musas; mientras que las más dúctiles han morigerado la tesis de que esto sea siempre así: por turnos, dicen, el todo unas veces es uno y pacífico por obra de Afrodita, otras veces múltiple y belicoso consigo mismo por alguna clase de odio.

295 (31 A 46) ARIST., *Fís.* I 4, 187a: Según otros, de lo Uno se separan los contrarios que están dentro suyo, como dice Anaximandro y aquellos que expresan que existe lo Uno y lo múltiple, como Empédocles y Anaxágoras. Ellos, en efecto, hacen separar de la mezcla las demás cosas. Se diferencian uno del otro en que el primero establece un itinerario circular y, el segundo, un sentido único; para el primero existen infinitas homeomerías y contrarios, para el segundo, los llamados elementos[60].

296 (31 B 30) ARIST., *Met.* III 4, 1000b: Y, al mismo tiempo, Empédocles omite decir la causa de este cambio, sino que expresa que ocurre así naturalmente:

---

[60] Los textos núms. 294 y 295 constituyen un testimonio especialmente significativo, porque al comparar a Empédocles respectivamente con Heráclito (la «musa de Jonia») y con Anaxágoras arrojan una luz clarificante para determinar la esencia misma de su sistema: la alternancia cíclica entre lo Uno y lo Múltiple contrasta nítidamente con la coincidencia de ambos términos en la filosofía heraclítea y con el proceso anaxagórico único e irreversible. Es asimismo innegable que las expresiones «por turnos» (*en mérei*) e «itinerario circular» colocan, de hecho, serias objeciones contra todos aquellos intentos de interpretar el ciclo cósmico refiriendo las alternancias de que hablan los fragmentos a aspectos del microcosmos (Hölscher), o sosteniendo la eternidad de lo Uno (Bollack) o negando la misma realidad del Esfero o lo Uno (Minar). No es ocioso recordar, por último, que el testimonio platónico constituye la más antigua referencia al ciclo cósmico de Empédocles que poseemos.

Pero una vez que el magno Odio se crió en sus miem-
[bros
y se lanzó en busca de sus prerrogativas, al cumplirse
[el tiempo
que, alternativamente, les fue establecido por el vasto
[juramento

Dice, de este modo, que el cambio es necesario, pero no manifiesta en absoluto la causa de la necesidad[61].

---

61 De acuerdo con lo que Aristóteles entiende por «explicar» —es decir, desarrollar las causas a la causa pertinentes— es cierto que en los fragmentos de Empédocles no encontramos ninguna alusión en términos físicos al porqué de la alternancia entre la unidad y la pluralidad. Podría decirse simplemente que es anacrónico exigir de Empédocles una explicación al estilo aristotélico, ni siquiera a la manera socrático-platónica, por el mero hecho de que es un pensador presocrático. Pero el asunto es más complejo. Empédocles no deja de dar cuenta de muchos fenómenos particulares con singular habilidad, por ejemplo, la respiración, el vacío, la sensación, etc., y a primera vista parece desconcertante que ante el meollo mismo de su sistema se limite a hablar de la Necesidad o del vasto juramento (ver además el frag. 115, en el contexto antropológico). Sin embargo, en dichas expresiones se concentra una profunda semántica *mítica*, que probablemente constituya lo más característico de este pensador arcaizante.

Quizás haya sido F. M. CORNFORD el primero en advertir ciertos nexos orientadores para la interpretación: «es fácil reconocer en este juramento el Gran Juramento de los Dioses, que aseguraba sus privilegios en el *dasmós* (véase el comienzo del canto XV de la *Il.*), y entender que es llamado 'vasto' porque constituye una barrera o defensa (*hérkos*)» (*FRtoP.*, pág. 237). En la misma línea de análisis, J. BOLLACK, «Styx et serments», *REG* 71 (1958), 1-35, llega a proponer para *hórkos* la traducción de «límite» y no de «juramento». La relación entre los juramentos y todo aquello que es liminar, que marca la separación entre diversos estados del ser y que por tanto constituye una suerte de «frontera metafísica», es efectivamente perceptible al considerar el juramento tradicional homérico por el agua de la laguna Estigia («que es el juramento mayor y más terrible para los bienaventurados dioses», *Il.* XV 36 y ss., trad. Segalá), porque ella

297 HIPÓL., VIII 29: Empédocles... llama Necesidad a la transformación de lo Uno en lo múltiple según el Odio, y de lo múltiple en lo Uno según la Amistad.

298 (31 A 45) AECIO, I 26, 1: Dice Empédocles que la Necesidad es una causa que utiliza a los principios y a los elementos.

c) *La Amistad y el Odio. Sus respectivos papeles.*

299 (31 A 37) ARIST., *Met.* I 4, 985a: Empédocles fue ciertamente el primero entre los antiguos en introducir la división de la causa [en dos], sin establecer un único principio del movimiento sino diversos y contrarios [62].

---

marca la separación de la tierra respecto de los mundos infernales. Desgraciadamente, lo único que se puede hacer es destacar la presencia en Empédocles de estas relaciones significativas de carácter mítico; más allá de ello se corre el riesgo de caer en interpretaciones abusivas y fantasiosas.

[62] Al evaluar Aristóteles a los sistemas de los presocráticos sobre el marco de su propio esquema de las cuatro causas, atribuye a Anaxágoras y Empédocles el haber sido los primeros en aislar el principio motor o eficiente; en el caso de nuestro filósofo, este motor está representado por la Amistad y el Odio, causas respectivas de los movimientos contrarios que obran la unión y la separación de las cosas. Aristóteles es consciente, sin embargo, de que la Amistad y el Odio no juegan en el sistema de Empédocles el papel de causas eficientes en sentido estricto y exclusivo: en el texto 304 son tratados, en cierta forma, como esbozos de la causa final, y en el texto 307 la Amistad es vista como causa inmanente y no sólo agente. Pero, por supuesto, dicha dificultad en asimilar lisa y llanamente los dos principios empedócleos a la causa motora, no es considerada por Aristóteles como el resultado de la inadecuación de su propio esquema causal para su aplicación a Empédocles sino, por el contrario, como consecuencia del hecho de que estos filósofos «no parecen saber lo que dicen, pues casi no evidencian hacer uso de estos principios sino en grado mínimo» (*Met.* I 4, 985a16-18).

Aun tomando las debidas precauciones respecto de la interpretación aristotélica, no es ilícito plantearse dos impor-

300 (31 A 39) ARIST., *Met.* I 4, 984b-985a: Puesto que también parecía estar presente en la naturaleza lo contrario del bien, y no solamente el orden y lo bello sino asimismo el desorden y la fealdad, y puesto que existen más cosas malas que buenas y viles que bellas; por ello otro [filósofo] introdujo la Amistad y el Odio, cada uno de los cuales es respectivamente la causa de las cosas buenas y las malas. Y si se lo sigue de cerca a Empédocles captándolo según su razonamiento

---

tantes interrogantes: 1) ¿Amistad y Odio actúan sobre los seres al modo de fuerzas externas? y 2) ¿Son ellos los únicos responsables de todo tipo de cambio o movimiento que se produce? Los versos 22-26 del frag. 17 proporcionan una respuesta negativa al primer interrogante, pues nos hablan de la Amistad como un poder natural, inserto en la intimidad de los seres mortales. La segunda pregunta alude a un tema complejo y debatido, que fue analizado con profundidad por C. E. MILLERD, págs. 34 y ss. Según esta autora, en Empédocles seguiría vigente el viejo hilozoísmo jónico, y la Amistad y el Odio no causarían todos los movimientos existentes sino que muchos de ellos se producirían independientemente, a partir de la misma naturaleza de los objetos: tal sería el caso de la atracción de los semejantes (a la que nos referiremos luego), de las funciones activas del fuego y de su movimiento hacia arriba (cf. ARIST., *De Gen. y Corr.* II 6, 334a4), o del hecho de que la noción de «peso» podría estar implicada en el proceso de separación de las raíces a partir del Esfero (Millerd remite a FILÓN, *De Prov.* II 60, pág. 86). Sin que sea necesario analizar en detalle cada uno de estos movimientos particulares, la observación de Millerd parece bastante adecuada. La Amistad y el Odio, creemos, no deben ser pensados como los responsables *directos* de *todo* movimiento, sino como los principios que determinan las condiciones básicas para que exista la realidad cósmica y su desarrollo dinámico. Sin el Odio, por cierto, sólo existiría la quietud absoluta del Esfero y ningún movimiento sería posible, sin la Amistad no podrían existir las «cosas» y reinaría el caos más estéril. Responsable último de todo movimiento es, sin duda, el Odio, y probablemente la fase del Odio total (ver ítem «i») no esté desprovista de movimiento.

y no según lo que torpemente balbucea, se descubrirá que la Amistad es causa de las cosas buenas y el Odio de las malas. Por lo tanto, si alguien afirmara que Empédocles de algún modo dice —siendo el primero en decirlo— que el mal y el bien son principios, haría quizás una afirmación correcta, si es cierto que el bien en sí mismo es causa de todas las cosas buenas.

301 (31 B 16) HIPÓL., VII 29: El funesto Odio es artífice y autor de la generación de todas las criaturas, mientras que la Amistad lo es de la finalización del mundo de las criaturas, de su transmutación y de su reintegro a un orden único. Respecto de ellos, Empédocles afirma que constituyen un par inmortal e inengendrado y que no han experimentado un comienzo de su nacimiento, hablando del siguiente modo:

Pues así como antes eran, así también serán, y nunca, [creo,
el tiempo inconmensurable quedará vacío de este par.

¿Quiénes son ellos? El Odio y la Amistad; pues su generación no tuvo comienzo, sino que antes eran y siempre serán[63].

302 (31 A 52) SIMPL., *Del Cielo* 293, 18: Otros dicen que el mismo mundo alternativamente se genera y se destruye, y al generarse nuevamente se destruye nue-

---

[63] La eterna existencia de la Amistad y del Odio expresada en este par de versos de Empédocles indica la interminable sucesión del ciclo de la alternancia entre la unidad y la pluralidad y, de ningún modo, puede ser incompatible con las periódicas destrucciones de estos términos como quiere HÖLSCHER, pág. 18. Pero, por supuesto, la eterna permanencia de la Amistad y del Odio no determina (o no es correlativa con) una eterna actividad, puesto que al alcanzar uno de estos principios su poder absoluto, ello supone que el otro principio resta inactivo y confinado.

vamente, siendo esta sucesión eterna. Esto cree Empédocles, diciendo que al predominar por turnos la Amistad y el Odio, la primera reúne las cosas en lo Uno, destruye el mundo del Odio y crea el Esfero a partir de éste; el Odio, en cambio, separa nuevamente los elementos y crea este mundo.

303 ARIST., *Met.* III 4, 1000a-b: Hay alguien que puede ser considerado como el que se expresa en forma más coherente: éste es Empédocles; pero también él puede ser objeto del mismo reproche. Así, supone que un principio —el Odio— es causa de la destrucción, pero este principio parece no menos que el generador de todo excepto de lo Uno, porque todas las cosas proceden de él salvo el dios... Pues si él no estuviera en las cosas, todo sería Uno, según dice... Pero, tomando el argumento desde su comienzo, es evidente esto: de acuerdo con él el Odio no es más causa de la destrucción que del ser. Y, del mismo modo, la Amistad no lo es sólo del ser, pues al obrar la reunión en lo Uno, destruye todo lo demás[64].

---

64 «El dios» es el Esfero o lo Uno.

H. Cherniss observa que también aquí encontramos una interpretación equivocada de Aristóteles, sobre todo en lo que se refiere al Odio como causa del mundo, expresando que «esto, no obstante, deja de considerar el hecho de que no sólo el 'Odio' sino también el 'Amor' deben estar presentes para la formación de un mundo orgánico» (*ACPP*, página 232). Sin embargo, el comentario aristotélico no nos parece esencialmente errado, a pesar de que coloca en un mismo nivel planos distintos. En efecto, el Odio juega su papel destructivo en lo que se refiere a las criaturas particulares pues busca su disolución; por el contrario «crea este mundo» (como se dice además en el texto núm. 302) al establecer la pluralidad básica (es decir, las cuatro raíces) que posibilita la formación de las diversas criaturas. Análogo es el papel de la Amistad: en un plano absoluto destruye el mundo orgánico retornándolo a lo Uno, pero en el ámbito

304 (31 B 18) PLUT., *De Is. et Os.* 370D: Empédocles llama Amor al principio benéfico y, muchas veces, «Amistad» y, además, Armonía de grave semblante; y al principio maléfico, Odio funesto y Lucha sangrienta [65].

305 (31 B 17) SIMPL., *Fís.* 25, 21: Por eso son seis los principios según él. Y, en efecto, se da el caso en que concede poder activo al Odio y a la Amistad cuando dice:

Ya confluyendo hasta ser Uno por causa de la Amistad,
ya, en cambio, conducido cada uno separado por el [rencor del Odio,

o ya los dispone como elementos semejantes a los otros cuatro, cuando dice:

...Y otra vez se separó hasta ser muchos desde Uno:
fuego, agua, tierra y la inmensa altura del aire,
y el funesto Odio separado de ellos, igual en todo res- [pecto,
y la Amistad entre ellos, semejante en largo y en an- [cho [66].

---

cósmico reúne entre sí a las raíces y de ese modo es la causa de las existencias particulares.

[65] La palabra entre comillas es la que, según DK, constituye el fragmento. Traducimos *Philíe* o *Philía* por «Amistad» y no por «Amor» para conservar el género femenino del griego (sin embargo, con «Amor» traducimos *Philótes*, también femenino, para marcar la diferencia con *Philíe* en este texto; en otros textos en cambio ambas palabras son vertidas como «Amistad»). Empédocles se vale también de nombres de dioses tradicionales para designar a los dos principios: Afrodita o Cipris nombra muchas veces a la Amistad (fragms. 17, 24; 71, 4; 73, 1, etc.) y Ares probablemente al Odio en el frag. 128, 1.

[66] Estos dos últimos versos no se refieren a la ubicación del Odio y la Amistad en la fase del Esfero, como han creído algunos, sino a su propio comportamiento en cualquier mo-

306 ARIST., *Met.* III 4, 1001a: [Otra cosa sostienen] los que se dedican al estudio de la naturaleza, por ejemplo Empédocles, que transitando el camino más sencillo dice que lo Uno es. Así, parece expresar que la Amistad es lo Uno (en todo caso, ella es la causa, para todas las cosas, del hecho de ser Uno)[67].

307 ARIST., *Met.* XII 10, 1075b: También Empédocles procede de modo extraño, pues identifica al bien con la Amistad; pero ésta es un principio tanto en el sentido de motor (pues produce la reunión) como en el de materia (pues forma parte de la mezcla)[68].

---

mento del ciclo cósmico. Los calificativos aplicados al Odio y a la Amistad tienen por objeto equipararlos a las cuatro raíces, como indica el doxógrafo. Quizás con ello Empédocles quiera indicar que, siendo las dos fuerzas coextensivas a las raíces, actúan sobre ellas (o «en» ellas) cubriendo todo su ámbito; sin embargo, la interpretación nos parece difícil de sostener. Por otra parte, parece innegable que se aluda al carácter «corporal» de la Amistad y del Odio, lo cual no debe sorprendernos: todo aquello que, debido a su perfección o superioridad fue representado como inmaterial o espiritual en estadios posteriores de la historia del pensamiento, es concebido por los presocráticos como poseyendo una corporalidad de carácter sutil.

El penúltimo verso es de lectura y traducción complicada: no nos parece necesario entender *atálanton* como significando «de igual peso», cf. GUTHRIE, II, pág. 154. En lugar de *hapántei* (trad. «en todo respecto») los manuscritos (en adelante abrev. MSS.) de Simplicio traen *hékaston*, lo que indicaría que las cuatro raíces y el Odio son iguales.

67 Véase nuestra nota 54 (al final) y el texto núm. 309. Cuando Aristóteles interpreta a Empédocles desde una perspectiva monista, se ve llevado a identificar al Esfero con la Amistad, lo cual sin duda no concordaría con su versión de él como mezcla. No creemos, en cambio, que aquí Aristóteles identifique a lo Uno con la Amistad porque ella forme parte de la mezcla, como se afirma en el texto siguiente.

68 Como ya se adelantó, la Amistad, aunque obra según Aristóteles fundamentalmente como causa motora, también pa-

d) *El principio de la manifestación cósmica*[69].

308 (31 B 31) SIMPL., *Fís.* 1184, 2: Y cuando, nuevamente, el Odio comienza a predominar, se produce un movimiento en el Esfero:

---

rece jugar en su sistema los papeles de causa final y material. Véase nuestra nota 62.

Cf. la adecuada crítica de CHERNISS, *ACPP*, pág. 108, n. 444, a Burnet y Ross, quienes creen que Aristóteles considera a la Amistad como causa material por el hecho de que Empédocles habla de ella en términos corporales en el frag. 17, 20 (texto núm. 305).

[69] Los textos siguientes ilustran la destrucción de la unidad homogénea del Esfero obrada por el Odio, que equivale a la separación de las cuatro raíces. Ellas actúan como condición de posibilidad del conjunto de la manifestación cósmica, pues a partir de su combinación se constituye la totalidad de las criaturas del mundo. Parece necesario que en el origen mismo de este proceso cosmogónico, posterior a la quiebra del Esfero, las cuatro raíces alcancen un alto grado de separación, de modo de constituir el «marco cósmico» adecuado (esto es, las cuatro agrupaciones de elementos bajo la forma de planos separados: el cielo ígneo, el cielo aéreo, el mar y la tierra) dentro del cual tendrá lugar la formación de las criaturas.

Ahora bien, lo anterior no aparenta estar de acuerdo con la hipótesis de las dos cosmogonías inversas (ver *Introducción*), según la cual la máxima separación de los elementos en círculos concéntricos (o sea, la fase del dominio total del Odio) se produciría no inmediatamente después de la quiebra del Esfero sino al finalizar el hemiciclo del Odio creciente, debido a que al comienzo de dicho hemiciclo el poder de la Amistad es muy grande y, el del Odio, mínimo. Éste es uno de los motivos fundamentales por los cuales F. Solmsen rechaza la versión del ciclo cósmico de las dos cosmogonías: «...si los seres vivientes... deben surgir en un período de Odio creciente, el Odio tiene que haber realizado una buena parte de su obra de antemano. Porque tales seres necesitan tierra y mar para existir, los cuales surgen tardíamente en la separación de los *maxima membra mundi*» (pág. 122). Sin embargo, creemos nosotros que la separación de las raíces (que simultáneamente constituye la formación del marco cósmico, como lo muestra el texto

Todos los miembros del dios se agitaron unos tras [otros[70].

309 Arist., *De Gen. y Corr.* I 1, 315a: Tampoco queda claro si debemos colocar como principio de ellos, es decir del fuego, de la tierra y de sus análogos, a lo Uno o a lo múltiple. Pues en tanto se coloque como materia aquello a partir de lo cual se generan, por transformación causada por un movimiento, la tierra y el fuego, entonces existe un único elemento[71].

310 (31 B 38) Clem., *Strom.* V 48: Más bien se entiende que sea el éter que abraza y estrecha a todas las cosas, como dice Empédocles:

---

núm. 312) en este comienzo cosmogónico, no requiere ser total, como en el caso de la fase del dominio absoluto del Odio que se producirá al finalizar el hemiciclo. Por otra parte, un «alto grado de separación» de los elementos obrado por el Odio no estaría en contradicción con el predominante nivel de dominio de la Amistad propio de este momento cósmico, porque ésta ejercería su acción en la inmediata constitución de las criaturas, antes que en el plano del marco cósmico (esto es afirmado acertadamente por Solmsen, página 120).

70 «Los miembros del dios» no designan, a nuestro juicio, a las raíces (contra Bignone, pág. 425). Simplemente la expresión sería un equivalente perifrástico de «el cuerpo del dios», a partir de una perspectiva poético-antropomórfica (a pesar de su ataque al antropomorfismo en el texto núm. 286). El movimiento producido por la intervención del Odio, que se hallaba en los confines, marca el comienzo de la cosmogonía.

71 El origen de la cosmogonía es asimilado por Aristóteles a la transformación de su propia materia prima en las realidades elementales, al actuar sobre ella las cualidades contrarias primarias.

Véase Cherniss, *ACPP*, pág. 36, n. 135 y pág. 110, que considera a la interpretación aristotélica como un grueso error basado en el deseo de emparentar a Empédocles con el «monismo materialista» de los milesios.

Pero vamos, te diré primeramente el origen del sol,
y de dónde llega a ser manifiesto todo lo que ahora [vemos,
la tierra, el mar de olas agitadas, el aire húmedo
y el titán éter, que encierra todas las cosas en su [ciclo[72].

311 (31 A 30) PS. PLUT. en EUS., *Pr. Ev.* 1, 8, 10: ...Dice que el aire, separándose de la primera mezcla de los elementos, se esparció en derredor. Y después del aire disparó el fuego y, sin tener otro lugar libre por arriba, corrió bajo la mole firme del aire...

312 (31 A 49) AECIO, II 6, 3: Dice Empédocles que el éter se separó en primer término, en segundo término el fuego, después de él la tierra, y de ésta, fuertemente comprimida por el impulso de la rotación [del cielo], saltó el agua. De ésta se evaporó el aire. Y del éter nació el cielo, del fuego el sol, y de los otros se produjo la condensación de la superficie terrestre[73].

---

72 Empédocles, sin duda, iba a hablar del modo en que se ha constituido el mundo tal cual es ahora, a partir de las cuatro raíces (el «origen del sol», por ej., nos remite al fuego). Sol, tierra, mar, etc. no designan pues a las raíces sino a los cuerpos cósmicos «que ahora vemos» pero, al mismo tiempo, constituyen grandes acumulaciones de las raíces con poco grado de mezcla aún. El aire húmedo es el aire mezclado con agua cercano a la tierra, y el «titán éter» es el aire brillante, mezclado con fuego, más exterior. Sobre el éter ver nota 100.

Al final del primer verso los MSS. de Clemente traen *hélion archén,* aparentemente sin sentido. Tomamos la corrección de Stein, *heliou archén* (origen del sol), no recogida por DK.

73 El orden de separación y ubicación de las raíces puede parecer extraño en lo que se refiere al aire y al fuego, pues uno esperaría que el segundo se coloque por encima del primero. La solución es entender que primero se separó el éter (como dice Aecio, no el aire como dice el Ps. Plutarco) que es aire mezclado con fuego. Luego este éter se dividió en aire

e) *Las cuatro raíces.*

313 (31 B 6) AECIO, I 3, 20: El agrigentino Empédocles, hijo de Metón, dice que hay cuatro elementos —fuego, aire, agua, tierra— y dos fuerzas originarias, Amistad y Odio, una de las cuales es unificadora y la otra divisiva. Y habla de este modo:

Escucha, primero, las cuatro raíces[74] *de todas las cosas:*

---

y fuego. Los textos referidos al origen del cielo se hallan más adelante (cap. IV, ítem «a»); por el momento sólo intentamos hacer una referencia general al proceso cosmogónico originario.

[74] Como puede verse, Empédocles utilizó la palabra *rizómata* («raíces) para denominar al fuego, aire, tierra y agua, y no el vocablo *stoicheîa* («elementos»). Sin embargo, estamos habituados a que, ya desde la antigüedad, se hablara de «los cuatro elementos de Empédocles» (y nosotros, a veces, también nos expresamos así), a partir de la asimilación que hizo Aristóteles de los principios empedócleos a su propio concepto físico de *stoicheîon*.

Si creemos a SIMPLICIO, *Fís.* 7, 12, la palabra *stoicheîon* fue utilizada por primera vez por Platón (cf. *Crát.* 224b, *Teet.* 201e y *Pol.* 278d), y ya parece comenzar a ser utilizada con el significado filosófico general de «componente» de cualquier cosa, acepción que será universalizada por Aristóteles. Pero la palabra tiene origen en el léxico de los gramáticos, significando el componente de la palabra (o sea la letra), y posiblemente fueran los atomistas, como sugiere SKEMP, *Plato, The Stateman*, London, 1961, pág. 161, n. 1, los que dieron lugar a que *stoicheîon* trascendiera el significado gramatical y se aplicara a los átomos. No creemos que sea ilícito hablar de los cuatro elementos en Empédocles, a condición de que no se los entienda en sentido aristotélico. Para Aristóteles el elemento es el «constituyente primero de cada cosa» (*Met.* V 3, 1014b15), producto de la conformación de la materia prima por las cualidades elementales de lo cálido, frío, seco y húmedo (cálido y seco es el fuego, cálido y húmedo el aire, fría y seca la tierra, fría y húmeda el agua), pudiendo transformarse un elemento en otro al cambiar una de dichas cualidades. En su concepción, los elementos desempeñan el papel de la causa material (en grado penúltimo en el plano del análisis, en grado último

Zeus brillante, Hera dadora de vida, Aidoneo
y Nestis, que con sus lágrimas hace brotar la fuente
[mortal[75].

---

en el de la realidad). En definitiva, las raíces de Empédocles exhibirían las siguientes diferencias respecto de los elementos aristotélicos: a) ellas no se transforman unas en otras como los elementos (lo cual determina las críticas de Aristóteles a nuestro filósofo en *Gen. y Corr.* II 6, 333a16 ss.); b) las raíces son inmutables a lo largo del ciclo cósmico, pero se generaron a partir del Esfero; c) las raíces son algo más que componentes materiales de las cosas, pues es difícil que al integrar compuestos pierdan su *éthos* o modo de ser propio.

[75] Desde la antigüedad hubo ciertas discordancias en identificar a cuál de las raíces designa cada nombre divino. Lo más probable, según creemos, es que Zeus designe al fuego, Hera a la tierra, Aidoneo al aire y Nestis al agua (de esta última, por lo menos, no cabe ninguna duda, visto su epíteto).

Como puede verse, los testimonios 313 y 314 discrepan en cuanto a la interpretación de los nombres de Hera y Aidoneo: para Aecio se trata respectivamente del aire y la tierra, para Hipólito (con el cual coinciden Diógenes Laercio, VIII 76 y Estobeo, *Ecl.* I 10, 11b) es a la inversa. A pesar de que a) como intentó demostrarlo Diels, *Dox. Gr.*, pág. 89, Aecio podría parecer más fiable por remontarse a la tradición de Teofrasto, y de que b) la mayoría de los autores modernos, por ej. Zeller, Diels, Bignone, Millerd, Guthrie, siguen la interpretación de Aecio, nos inclinamos no sin ciertas dudas a considerar a Hera como la tierra, sobre todo porque el epíteto *pherésbios* aparece calificando a esta última en Hesíodo, *Teog.* 693, y en el *Himno homérico a Apolo*, 341. Respecto de Aidoneo, no obstante que el hecho de ser un dios infernal podría inclinar a su identificación con la tierra, el significado de su nombre («invisible») parece adecuadísimo para el aire. Knatz, «Empedoclea», *Schedae... Usener... oblatae,* Bonn, 1891, intentó probar que Aidoneo representa al fuego, pensando en la relación de este elemento con lo subterráneo a partir de los volcanes sicilianos; pero, a pesar de que su sugerencia tuvo el apoyo de Burnet, no nos resulta nada convincente.

Llama Zeus a la ebullición y al éter, Hera dadora de vida al aire, Aidoneo a la tierra, y Nestis y «fuente mortal» indican el semen y el agua.

314 (31 A 33) HIPÓL., VII 29: Zeus es el fuego; Hera dadora de vida es la tierra, que es la que otorga los frutos que sirven para la vida; Aidoneo es el aire, pues a pesar de que vemos todo a través del aire, él es lo único que no podemos observar; y Nestis es el agua: pues sólo ella constituye el vehículo del alimento para los que se nutren, pero por sí misma no es capaz de alimentarlos. Pues si pudiese alimentarlos, dice, entonces los animales nunca se encontrarían con hambre, dado que el agua siempre abunda en el mundo. Por eso llama Nestis al agua, porque siendo la causa del alimento no posee el poder de alimentar a los seres.

315 (31 B 17) SIMPL., *Fís.* 157, 25:

...Oye, empero, el trayecto no engañoso de mi discurso.
Todos ellos son semejantes y de la misma edad,
pero cada uno es dueño de diferentes prerrogativas y
[posee su propio carácter,
y predominan por partes en el girar del tiempo[76].

[76] «Todos ellos» son las cuatro raíces: no se trata ni del par de fuerzas cósmicas, Amistad y Odio, ni tampoco del conjunto de los seis principios (las raíces y las fuerzas).

Esto último sostuvieron BIGNONE, pág. 407 y JAEGER, *Teología*, n. 48 en pág. 240, pero nos parece imposible, porque no creemos que Empédocles pueda haber equiparado hasta tal punto a fuerzas y raíces y, por otra parte, el frag. 26 —que parece prolongar el sentido del presente pasaje (el frag. 17, 29 es repetido en 26, 1)— alude incontestablemente a las raíces. Como bien dice BIGNONE, pág. 407, la coetaneidad y semejanza de las cuatro raíces es afirmada contra los jonios, que le asignaban preponderancia sólo a una, de la cual procedían las demás. Cf. *Il.* XV 186 ss. donde Poseidón expresa que Zeus, Hades y él participan del mismo honor o prerrogativa (*timé*, en la cuarta línea del texto): Esto

316 (31 B 21) SIMPL., *Fís.* 159, 13: Y además, refiriendo otras cosas, agrega [la mención de] el carácter propio de cada uno de los nombrados, designando «sol» al fuego, «resplandor» y «cielo» al aire, «lluvia» y «mar» al agua. Se expresa de este modo:

Y vamos, observa estos testimonios para los anteriores [discursos,
por si hubiera en lo precedente alguna carencia en [cuanto a su forma[77],
observa el sol brillante a la vista y totalmente cálido,
y a cuantos seres inmortales[78] *están empapados de [calor y resplandor radiante,*
y a la lluvia, sombría y glacial por encima de todo;
y de la tierra surgen cosas firmes y sólidas.
En el Rencor todos tienen aspecto distinto y se hallan [escindidos,
pero en la Amistad marchan juntos y se desean mutua-[mente[79].
De ellos procede, pues, todo lo que fue, es y será,

---

fue señalado por CORNFORD, *FRtoP.*, pág. 64; pero en Empédocles, como bien añade VLASTOS, «Equality and justice in early Greek cosmologies», *CP* 42 (1947), 159, n. 29, la igualdad es más completa que en la *Il.* pues allí (vv. 165 ss.) Zeus dice ser superior en fuerza y primero en nacimiento.

[77] Interpretamos que se trata de la forma de los discursos, no de la de los elementos (DK y Bignone).

[78] Los «seres inmortales» son sin duda los astros, aunque se trata de una concesión a la tradición religiosa y popular, porque en rigor los astros no son inmortales para Empédocles.

[79] GUTHRIE, II, pág. 17, n. 3, cree que la expresión «se desean mutuamente» debe recordarnos que los elementos no son inanimados. Pero ocurre que los elementos se desean porque en ellos actúa la Amistad: precisamente porque la Amistad y el Odio están presentes por doquier, compenetrándose con las cosas, encontramos en Empédocles una suerte de animismo universal o, mejor, no se encuentra aún trazada la frontera entre lo animado y lo inanimado. Ver también nuestra nota 62.

brotaron los árboles, los hombres y las mujeres,
las fieras, los pájaros y los peces que se nutren en el [agua,
y también los dioses de larga vida[80], *superiores en [dignidad.*
Son ellos, pues, los mismos, pero corriendo uno a tra- [vés de otro
se vuelven de apariencia diversa: hasta tal punto se [transmutan por la mezcla[81].

317 (31 B 26) SIMPL., *Fís.* 33, 18: Y, un poco más adelante, dice:

Y predominan[82] *por partes en el girar del ciclo,*
y se consumen unos en otros y se acrecientan en la [parte que les asigna el destino[83].

---

80 Se trata de los dioses tradicionales de la religión, que de «siempre existentes» como en Homero, pasan a ser en Empédocles solamente «de larga vida». Aún ellos constituyen una combinación de los elementos, por lo tanto efímera.

81 Compárense estos dos últimos versos con las líneas 34-35 del frag. 17 y con la 3.ª del frag. 26. Los elementos *aparentan* transformarse en diversas cosas al combinarse entre sí, pero en realidad no experimentan mutaciones que hoy podríamos llamar «cualitativas» y subsisten como tales a lo largo del ciclo cósmico (no en el Esfero).

82 El sujeto está constituido por los elementos, lo mismo que en el frag. 17, 29 del cual esta línea es reiteración. Es imposible que se esté hablando del Odio y de la Amistad (como quiere MUNDING, «Zur Beweisführung des Empedokles», *Hermes* (1954), 140).

83 A pesar de ser inmutable, un elemento puede «consumirse» en otro al entrar a formar parte de una combinación (por ejemplo, el agua al entrar a formar parte de una combinación con el aire: se constituye entonces una masa de «aire húmedo» en la cual el agua desaparece en apariencia). Además, un elemento «crece», es decir, parece aumentar su propio volumen, al separarse de una combinación en la cual, al no preponderar, se hallaba oculto (por ej., en el caso de la lluvia); entonces,

Son ellos, pues, los mismos, pero corriendo uno a través
[de otro
se vuelven hombres y diversas razas de fieras
ya confluyendo en un único orden por causa de la
[Amistad
ya, en cambio, conducido cada uno separado por el
[rencor del Odio,
hasta que creciendo juntamente queden totalmente sub-
[sumidos y se vuelvan Uno[84].
Así, en tanto se habituaron a constituirse en Uno desde
[muchos[85]

---

el elemento en cuestión es «conducido separado por el rencor del Odio» (verso 6).

Probablemente estos aumentos y disminuciones tengan que ver con las estaciones: cf. el texto núm. 374 (que habla del predominio del fuego en verano, etc.) y GILBERT, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig, 1907, pág. 257, nota. No nos parecen sólidas las razones que BIGNONE, pág. 534, opone a esta alusión a las estaciones, lo que es perfectamente compatible incluso con su propia explicación del fragmento. El «girar del ciclo» puede aludir simultáneamente al curso anual y al ciclo cósmico; no es extraño, por otra parte, que en las tradiciones arcaicas se considere al primero como un reflejo del segundo.

84 Es difícil la interpretación de este verso, pero creemos que indica que la separación de las raíces dura *hasta que*, tras crecer juntamente (*symphýnta*; o sea, tras marchar progresivamente hacia su conjunción) lleguen a ser una sola cosa (el Esfero), perdiendo su misma identidad al quedar totalmente subsumidas en él (*tó pán hypénerthe, tó pán* con significado adverbial).

Adecuadamente MUNDING, *Hermes* (1954), 142, remite este verso al testimonio de Filópono de *Gen. y Corr.* 19, 6-9 (ver nuestro texto núm. 28).

85 El significado de los próximos versos (muy discutido por cierto) nos parece el siguiente: las cuatro raíces devienen porque nacen al quebrarse lo Uno y mueren al reducirse en lo Uno, respectivamente al comenzar y finalizar el ciclo —ésta es, por otra parte, la lectura obvia, aunque el prejuicio de la eter-

y como, a su vez, al separarse lo Uno se realizan los [muchos,
de este modo están sujetos al nacimiento y su vida no [es estable;
pero en tanto que ellos nunca cesan de cambiar ininte-[rrumpidamente,
así, siempre son, inmutables a lo largo del ciclo[86].

318 (31 A 28) ARIST., *Met.* I 3, 984a: Empédocles supone cuatro [elementos], agregando a la tierra como el cuarto después de los tres mencionados. Y afirma que ellos siempre permanecen y no devienen, salvo en mayor o menor cantidad, uniéndose y separándose en lo Uno a partir de lo Uno[87].

---

nidad de los elementos se opuso a ella—; ahora bien, puesto que las raíces vuelven a aparecer en cada ciclo, puede decirse —en tanto que siempre surgen como siendo las mismas— que son inmutables y eternas. En la antepenúltima línea (esto es especialmente significativo para nuestra interpretación) Empédocles le niega a la vida de los elementos uno de los rasgos del ser de Parménides (cf. *émpedon*, «estable» en PARM., frag. 8, 30. Véanse los vv. 9-13 del frag. 17, que reiteran estas líneas).

86 *akínetoi* aparece en masculino cuando uno esperaría un neutro; la mejor explicación es que los elementos son pensados por Empédocles como dioses. Tomamos el verbo ser como existencial y no como copulativo, por lo cual agregamos una coma en la traducción; de este modo se mantiene, como señala GUTHRIE, II, pág. 154, nota, el contraste post-parmenídeo entre devenir y ser (*gígnontai... éasin*). SIMPLICIO, *Fís.* 1124, 24, refiere la *akinesía* a la eterna identidad del cambio; en realidad, los elementos son *akínetoi* (que traducimos por «inmutables», no «inmóviles») debido precisamente a ello: ver nota anterior. Respecto de la interpretación que daría Aristóteles a esta palabra, ver nota 104.

87 Este pasaje es clarificado por las tres interpretaciones sustitutivas que aporta Alejandro (ver texto siguiente). La segunda interpretación debe ser rechazada, a nuestro juicio, porque no alude a la alternancia mayor entre el Esfero y lo múltiple —la que evidentemente tiene en vista Aristóteles— sino al proceso físico que mencionamos antes en la nota 83. En cuanto

319 Alej., *Met.* 27, 15: ¿En qué sentido dice «en mayor o menor cantidad»? Porque la mezcla de ellos y su reunión en lo Uno producida por la Amistad traen consigo el cambio hacia lo menos y la Unidad, en tanto que la división producida por el Odio y la separación de ellos a partir de lo Uno crea la multiplicidad. Y añade que a ellos les es posible, en este cambio, conservar su propia naturaleza. O acaso no diga esto respecto de la unión y separación producidas por el Odio y la Amistad, sino con respecto a la generación y destrucción aparente de los elementos. Pues cada uno parece generarse cuando una cantidad de ellos se combina: en efecto, cuando en una mezcla es mayor la parte de fuego, parece producirse la generación del fuego y, cuando es menor, su destrucción. O quizás, aún, lo que se dice es que ellos no devienen, y que la mayor o menor cantidad de seres [creados] se produce a partir de la división de ellos.

320 (31 A 40) Arist., *De Gen. y Corr.* II 6, 333b: Y sin embargo no es el Odio sino la Amistad la que separa los elementos, que son por naturaleza anteriores al dios, y también ellos dioses [88].

---

a la tercera, es también descartable pues, como dice Ross, *Arist., Metaph.*, pág. 131, «parece tomar *pléthei kaí oligóteti* en un modo imposible», además del hecho de que también se le aplica a ella la misma objeción que a la segunda. Resta pues la primera interpretación: se trataría de un devenir cuantitativo de uno (el Esfero) a cuatro (o quizás a un número indeterminado, si consideramos a los múltiples seres que se constituyen a partir de los elementos), que tendría por sujeto a la misma realidad en su conjunto antes que a los elementos particulares. Contra esta versión J. Bollack replica que «*oligótes* («menos») jamás ha significado *uno*» (pág. 20, n. 1); fuera de contexto ello es cierto, pero en la expresión «en mayor o menor cantidad», «menor» señala una dirección del cambio cuantitativo opuesta a la de la pluralidad, esto es, hacia la unidad.

[88] Aristóteles retoma la objeción que había hecho a Empédocles en *Met.* I 4, 985a21 y ss., que inversamente a su papel

321 (31 A 35) Aecio, II 7, 6: Empédocles decía que los lugares de los elementos no son siempre estables ni definidos, sino que todos ellos se intercambian mutuamente [89].

322 (31 A 37) Arist., *Met.* I 4, 985a: Y además fue el primero en decir que los llamados elementos, de especie material, son cuatro. Pero no se vale de los cuatro, sino que hace como si se tratara de dos solos —el fuego en sí mismo y, por otro lado, sus opuestos como formando una naturaleza única: tierra, aire y agua. Tal cosa se comprenderá si se observan sus palabras [90].

323 (24 A 3) Isócr., *Antíd.*, 268: [No te extravíes en] los discursos de los antiguos sofistas, uno de los cuales dijo que la cantidad de los seres es infinita, Empédocles que son cuatro y que en ellos se encuentran el Odio y la Amistad, Ion que no son más de tres, y Alcmeón que sólo son dos [91].

---

propio, la Amistad a veces separa los elementos (los separa de los cuerpos en que se hallaban combinados para retornar al esfero) y el Odio los une (ver nota al texto núm. 341). El «dios» es el Esfero, y la concepción aristotélica de éste como una mezcla lo lleva a afirmar que los elementos-dioses son anteriores a él.

89 Aristóteles contrasta de este modo a Empédocles con su teoría según la cual los elementos poseen lugares naturales.

90 En algunos pasajes del propio Empédocles se observa, en efecto, un papel activo del fuego respecto de las demás raíces: aparece, por ejemplo, en el frag. 26 empujando hacia arriba a los seres vivientes.

91 Este testimonio (incluido por DK en el capítulo correspondiente a Alcmeón de Crotona) es especialmente interesante dada su antigüedad, y se trataría de la primera alusión a las cuatro raíces de Empédocles dentro de los textos que conservamos. Es de destacar el hecho de que Isócrates habla de cuatro «seres» (*ónta*), lo que nos vuelve a prevenir contra la interpretación de las raíces en términos de «elementos». En fin,

f) *Carácter aparente del nacimiento y de la muerte. Negación del vacío.*

324 (31 B 8) AECIO, I 30, 1: Dice Empédocles[92] que no existe nacimiento de nada, sino mezcla y división de los elementos. En efecto, en el primer libro de la *Física* escribe esto:

Y te diré otra cosa: no existe nacimiento[93] *de ninguno [de los*
seres mortales, ni tampoco un fin en la funesta muerte,
sino que solamente la mezcla y el intercambio de lo [mezclado
existen, y esto es llamado nacimiento por los hombres.

325 (31 A 44) AECIO, I 24, 2: Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, Epicuro y todos cuantos construyen el mundo por una reunión de finas partículas corporales, admiten combinaciones y separaciones, pero no legítimas generaciones y destrucciones. Pues estas últi-

---

quizá nos hallemos ante la única referencia a Empédocles independiente de la tradición platónica y aristotélica.

[92] En este fragmento (y además en los números 9, 11 y 12) nos encontramos ante una nítida influencia parmenídea. Los elementos son inmutables como el ser de Parménides (*akínetoi*, frag. 17, 13 y 26, 12; cf. PARM., frag. 8, 26), no generados (*agéneta* en el frag. 7; cf. PARM., 8, 3), «siempre los mismos» (*aién homoía* en 17, 35; cf. *pân homoîon* en Parm. 8, 22) y, por lo mismo, inmortales, en el contexto cósmico. Nada puede entonces llegar a ser o dejar de ser, y muerte y nacimiento son solamente palabras que designan la disociación de las criaturas en los elementos o su combinación a partir de ellos. Véase sin embargo el frag. 9 donde Empédocles admite seguir utilizando a veces dichas palabras dejándose llevar por la costumbre.

[93] Traducimos por «nacimiento» la palabra *phýsis*; ver nuestra nota 34. LOVEJOY, «The meaning of *phýsis* in the Greek physiologers», *PR* (1909), 371, entiende, inconvincentemente, la palabra en este fragmento como significando la naturaleza permanente, lo que lo obliga a leer en el verso segundo que la muerte no tiene fin.

mas no se producen a partir de una alteración cualitativa, sino de una reunión cuantitativa[94].

326 (31 B 13) Ps. Arist., *M. J. G.* 2, 976b: Y cuando [las sustancias] se reúnen en una única forma para constituir un único todo, dice que:

No hay nada en el Todo que sea vacío o lleno[95].

327 (31 B 14) Ps. Arist., *M. J. G.* 2, 976b: Y del mismo modo dice Empédocles que las cosas siempre están en movimiento, combinándose perpetuamente, y que nada existe de vacío; se expresa así:

Y, del todo, nada hay vacío: ¿de dónde, pues, podría [provenirle algo más?

g) *Composición de las criaturas.*

328 (31 B 22) Simpl., *Fís.* 160, 26:

Del mismo modo, aquellas cosas que son más aptas [para la mezcla
se aman entre sí, habiéndose vuelto semejantes por [obra de Afrodita[96].

---

94 Más allá de lo apropiado que es este testimonio en lo que se refiere a la generación y destrucción en Empédocles, notamos una asimilación indebida de su filosofía al atomismo: ver nota al texto núm. 341.

95 En el texto núm. 327 el contexto del Ps. Aristóteles muestra que la negación del vacío se refiere, en ese caso, al Esfero. Pero dicha negación (que constituye otro postulado parmenídeo, porque el vacío equivaldría al no-ser) vale para cualquier instancia del ciclo cósmico, como lo muestra el texto siguiente.

96 Para que cosas diversas puedan participar de una misma mezcla, deben ser *en algún grado* «aunadas», homogeneizadas o vueltas semejantes (en el texto *homoiothénta*) por Afrodita o la Amistad. Se trata del mismo poder que en otro momento del ciclo cósmico edificó la unidad *absoluta* del Esfero, pero que en el mundo no puede lograr más que una mezcla armó-

329 (31 B 23) SIMPL., *Fís.* 159, 27: Y también, pone un claro ejemplo de la producción de los diferentes seres a partir de ellos:

Y como cuando los pintores decoran las ofrendas religiosas
—hombres bien diestros en su arte por la comprensión que poseen—
ellos, tomando pinturas multicolores en sus manos
y mezclándolas con armonía, con un poco más de unas y menos de otras,
ejecutan con ellas figuras que se asemejan a todas las cosas,
creando árboles, hombres y mujeres,
fieras, aves y peces que se nutren en el agua,
y también dioses de larga vida, superiores en dignidad[97].

330 (31 A 34) GAL., *in Hipp. nat. hom.* XV 32: Creía Empédocles que la naturaleza de los cuerpos compuestos procede de los cuatro elementos inmutables, estando los elementos primarios de tal modo mezclados entre sí, tal como si alguien, después de desmenuzarlos por completo y hacerlos polvo, mezclara herrumbre, pirita de cobre, calamina y tierra vitriólica, de modo de que no pueda manipular ninguno de ellos por separado.

---

nica donde sus componentes no pierden la identidad, debido a la pluralidad básica instaurada por el Odio.

97 Empédocles compara la composición de un cuadro a partir de las pinturas con la constitución de las criaturas a partir de los elementos. Con toda probabilidad tiene en cuenta que los colores básicos que usaban los pintores en su época eran cuatro (cf. Ps. ARISTÓTELES, *De Mundo* 396b12). Aecio, además, refiere (I 15, 3 = 31A93) que Empédocles equiparaba los colores a los elementos: blanco, negro, rojo y amarillo.

331 (31 A 43) ARIST., *De Gen. y Corr.* II 7, 334a: ¿Cuál será el modo [de constitución de las cosas a partir de los elementos] según aquellos que opinan como Empédocles? Pues será necesario que la unión se produzca tal como en una pared de ladrillos y piedras. Y ésta será una mezcla de elementos que se conservan tal como son y que se hallan yuxtapuestos en pequeñas partículas unos junto a otros. De este modo ocurre con la carne y con cada una de las otras cosas[98].

332 (31 B 96) ARIST., *Del Alma* I 5, 410a: No es de cualquier manera como cada una de estas cosas posee a los elementos, sino en una determinada proporción y composición, tal como dice Empédocles del hueso:

Y la amable tierra, en los crisoles de su amplio pecho,
obtuvo dos octavas partes del fulgor de Nestis,
y cuatro de Hefesto. Y nacieron los blancos huesos...[99].

---

98 Cuesta saber como concebía nuestra filósofo el modo en que se obraba la mezcla propia de las criaturas del mundo. La inmutabilidad de los elementos exigiría que se trate de una combinación en la cual éstos subsistan como tales, lo cual llevaría a suponer una yuxtaposición de pequeñas partículas. Tal interpretación la hallamos en los dos textos anteriores, sobre todo en la imagen aristotélica del «muro de ladrillos». Ahora bien, la versión de Aristóteles es especialmente peligrosa, porque parece asimilar indebidamente a Empédocles a los atomistas.

CHERNISS, *ACPP*, n. 139, págs. 190-1, habla de la tendencia de Aristóteles a tratar a Empédocles como un atomista inconsciente y a suponer como objetos individuales a los fragmentos de una raíz, dirección que es llevada a su último grado en la afirmación de AECIO, I 31, 1 = 31A43: «Empédocles dice que hay partículas diminutas homeoméricas anteriores a los elementos, como si se tratara de elementos anteriores a los elementos».

99 No es descartable que Empédocles haya determinado con cierta claridad matemática la proporción de las raíces o fórmula propia de la mezcla de una cierta cantidad de sustancias (como aquí se utiliza para los huesos la fórmula de agua 2/8, fuego

333 (31 B 98) SIMPL., *Fís.* 32, 3: Y por cierto dice esto a menudo, también en los versos siguientes:

Y la tierra se encontró con ellos en proporciones casi
[iguales,
con Hefesto, con la lluvia y con el éter resplande-
[ciente [100],
tras amarrar en los puertos terminales de Cipris,
ya en proporción un poco mayor o menor que el máxi-
[mo.
Y de ellos nació la sangre y otras formas de carne.

h) *La estructura del ciclo cósmico* [101].

334 (31 B 17) SIMPL., *Fís.* 157, 25:

4/8, tierra 2/8; y en el texto siguiente se dice que la sangre posee partes de los cuatro elementos en modo proporcionado). Observa MINAR, pág. 140, n. 1, que «el fr. 98 muestra que, aunque él pensaba que *había una ratio* en cada caso, no le asigna gran importancia a establecerla con precisión matemática». De este modo Minar, acertadamente, busca minimizar la cuestión de la influencia pitagórica que, según algunos autores, explicaría la presencia de dichas proporciones matemáticas en Empédocles. Pero aun en el caso de que él pensara en un número considerablemente alto de fórmulas claramente establecidas, aun así, creemos, la hipótesis de la influencia pitagórica sigue siendo gratuita.

100 *Aithér* («éter»), antes que se impusiera la doctrina de los cinco elementos, designaba al aire mezclado con fuego, brillante, de la atmósfera exterior; nombra, por lo tanto, fundamentalmente a la raíz aire, pero por su carácter ígneo puede oponerse (quizá como fuego) al aire inferior de la atmósfera. Ver notas 72 y 73.

Así aparece *aithér* en el frag. 100 distinguido de *aér* (aire) y en el frag. 38 el «titán éter» es mencionado diferenciado del «aire húmedo», por lo cual puede pensarse que, por ser ígneo, podría en ocasiones designar al fuego. Pero el uso más frecuente de *aithér* es el que lo hace significar «aire», como en el presente fragmento (aquí es opuesto a Hefesto, nombre simbólico del fuego) y en los frags. 71 y 109.

101 Presentamos en este ítem testimonios a partir de los

Doble es la generación de los seres, doble su desapari-
[ción;
pues una generación es procreada y hecha perecer por
[la concurrencia de todas las cosas
y otra es criada y se volatiliza a su vez al separarse
[éstas...[102].

cuales puede reconstruirse el ciclo cósmico de acuerdo con su «alternancia menor», es decir según la hipótesis de que el mundo de la pluralidad se presenta en dos hemiciclos de cuño inverso: la cosmogonía del Odio creciente —que va desde el Esfero hasta el dominio total del Odio— y la de la Amistad creciente —que se prolonga desde la fase recién mencionada hasta la reconstrucción del Esfero. Ver *Introducción.*

102 Quizá éstos sean los versos que, entre toda la obra conservada de Empédocles, más discusiones suscitaron en lo que respecta a su lectura e interpretación, sobre todo en lo referido a la cuestión de si ellos contienen una alusión a la «doble cosmogonía». Nosotros creemos que sí, e interpretamos que dicen lo siguiente: *línea 2*: se produce la generación de un universo de seres al unirse las raíces separadas y se destruye al volverse dicha unión total bajo el Esfero; *línea 3*: al separarse las raíces a partir del Esfero se genera un nuevo universo que a su vez perece al volverse dicha separación total (dominio absoluto del Odio). Debemos entender «generación» en nuestra traducción con significado verbal y no como designando al conjunto de seres.

En la segunda línea «una generación» es traducción de *tên mén* («la una»), y la hacemos sujeto de un verbo pasivo, pero en el griego es objeto directo de «la concurrencia de todas las cosas». Los problemas fundamentales que se presentan son los siguientes: a) si *tên mén* debe ser tomado como acusativo externo o interno, y b) si los antecedentes de *tên mén* y *hē dé* («la una... la otra») son solamente la generación (Burnet), respectivamente la generación y la desaparición (Hölscher, págs. 30-31), o un par de generación y destrucción para ambos (Guthrie, pág. 153 n.; Stokes, *One and Many*, pág. 155). En ambas cuestiones, elegimos la posibilidad nombrada en último término. O sea, una generación y destrucción se produce como consecuencia del Esfero, y lo mismo tiene lugar debido a que el Odio alcanzará su dominio absoluto. En la tercera línea tomamos la lección de *threphthéisa* («es criada») de DK, aportada por Panzerbie-

335 (31 A 42) ARIST., *De Gen. y Corr.* II 6, 334a: Y dice asimismo que el mundo se encuentra de la misma manera ahora, en el período del Odio, como antes en el período de la Amistad. ¿Y cuál es, por consiguiente el primer motor y la causa del movimiento? No ciertamente la Amistad o el Odio, que sólo son causas de un determinado tipo de movimiento [103].

336 SIMPL., *Del Cielo* 587, 24: Empédocles dice allí 'en el período de la Amistad' no en el sentido de que la Amistad ejerza ya su dominio sino de que se halla en vías de dominar.

337 (31 A 38) ARIST., *Fís.* VIII 1, 252a: Empédocles parece decir que la acción de dominar y de imprimir

---

ter, en vez del *thryphthéisa* («es quebrada, disuelta») de los MSS. Sin tal corrección quedaría oscura la *doble* cosmogonía, pero es requerida por el propio contexto, pues de lo contrario no hallaríamos en este verso el contraste existente en los dos anteriores. Esta lección fue aceptada con pocas excepciones (WILAMOWITZ, HÖLSCHER, pág. 31, y antes VON ARNIM, pág. 25).

[103] Los dos estados del mundo aluden a los universos nacidos y destruidos del texto núm. 334. La expresión *epí tés philías* (o *tés philótetos*) —en el período de la Amistad— es clarificada por Simplicio en el texto siguiente a éste: nombra al período que va desde el reino total del Odio hasta el Esfero (o sea, la fase de la Amistad creciente), y así debe entenderse en los textos núms. 344, 384 y en *Gen. Animal.* 722b. ZELLER (ZM, página 783, n. 20), sin embargo, interpreta la expresión como «en el Esfero», siendo esta perspectiva seguida por algunos eruditos. Ello es enteramente rechazable, no porque *epí tês philías* no pueda eventualmente significar eso (ver nuestra nota 58) sino porque el Esfero no tiene ninguna semejanza con el mundo actual. Es relevante la clara referencia de Aristóteles a que *el mundo actual se ubica en la etapa del Odio creciente*; por ello algunos testimonios aluden a la etapa de la Amistad creciente utilizando adverbios de tiempo pasado. Debe consultarse el minucioso análisis que hace O'BRIEN, págs. 172 y ss. de este pasaje.

movimiento que por turnos ejercen la Amistad y el Odio residen en las cosas por Necesidad, así como el reposo en el tiempo intermedio.

338 ARIST., *Fís.* VIII 1, 250b: O, como dice Empédocles, el movimiento y el reposo se dan por turnos, el movimiento cuando la Amistad crea lo Uno de lo múltiple y cuando el Odio crea la múltiple de lo Uno, y el reposo en los tiempos intermedios[104].

[104] La única fase del ciclo en la cual todo tipo de movimiento está ausente es la del Esfero (cf. texto núm. 285); en la fase contrapuesta del dominio total del Odio no existe reposo (ver nota 106). Ahora bien, Aristóteles aquí asigna reposo a los momentos intermedios (en el texto núm. 337 hablaría en singular de «tiempo intermedio» por estar pensando en cada ciclo, mientras que en el 338 tendría en consideración la serie de los ciclos, cf. MILLERD, pág. 54, n. 1) entre el período de la Amistad creciente y el del Odio creciente; pero lo «intermediario» entre los dos períodos transicionales no es solamente el Esfero, sino el momento en el que el Odio reina absolutamente. Nos resulta difícil, pues, interpretar que Aristóteles sólo se refiere como «tiempo intermedio» a una sola de las fronteras que separan dichos períodos (o sea, el Esfero) con exclusión de la otra. Es decir, creemos que Aristóteles le asigna reposo también a la fase del Odio total, con lo cual distorsiona un aspecto importante del sistema de Empédocles.

O'BRIEN, págs. 7 y ss., considera que es imposible que Aristóteles interprete erróneamente a Empédocles en este punto, porque en varios de sus pasajes (ver textos números 344 y 384) demuestra tener clara conciencia de que bajo el Odio total la realidad se hallaba en movimiento. Por lo tanto, este autor sostiene que el «tiempo intermedio» alude sólo al Esfero, cosa que ya antes sostuviera VON ARNIM, págs. 17-18. Sin embargo, no es de extrañar que Aristóteles sea inconsecuente consigo mismo y que en los presentes pasajes no haya tenido en cuenta que hay movimiento bajo el dominio absoluto del Odio, quizá —como sugiere CHERNISS, *ACPP*, pág. 175, n. 130— por haber aplicado su propia teoría de que entre movimientos contrarios debe existir el reposo. Al finalizar el texto núm. 338 Aristóteles cita los versos 8-12 del frag. 26 (iguales a los 9-13 del frag. 17) con el propósito de justificar su observación. Como Aristóteles está hablando

339 ARIST., *Fís.* VIII 1, 252a: Pero el hecho de que [el accionar de la Amistad y el Odio] también ocurra a través de iguales intervalos de tiempo requiere una explicación[105].

---

de la «inmovilidad», *es lógico suponer* que aquellas palabras de Empédocles que él quiere utilizar a modo de ilustración, son las de la última línea (v. 12. Cf. texto núm. 317 y nota): *akínetoi katá kýklon*, para lo cual interpretaría *akínetoi* como significando «inmóviles» (SIMPLICIO, *Fís.* 1123, 5, cree que Aristóteles le dio a la palabra tal significado), cuando en rigor debe ser «inmutables», suponiendo que los elementos están en reposo durante los dos tiempos intermediarios. O'Brien dedica varias páginas (252-261) para demostrar que esta suposición de que Aristóteles malinterpretó la palabra *akínetoi* es errónea, pues él en realidad «habría visto en estas líneas la alternancia de reposo y movimiento subyaciendo a la alternación de la unidad y la pluralidad» (páginas 253-254); pero sus argumentos no nos terminan de convencer.

105 Si se lee el pasaje aristotélico desde un poco antes (252a22) se descubrirán ciertos indicios que llevan a suponer que los períodos de tiempo que se están equiparando son los que corresponden a los hemiciclos de la Amistad creciente y del Odio creciente y no, como quiere O'BRIEN, págs. 59 y ss., a la alternancia de reposo (= Esfero) y movimiento. Pues Aristóteles habla inmediatamente antes de la Amistad como «algo que reúne a los hombres», lo que mal podría corresponder a la acción de ella en el Esfero. Además, con la interpretación que elegimos, quedaríamos liberados de suponer que Empédocles asignó al Esfero una determinada duración, porque —aunque es difícil saber qué concepción del tiempo tuvo— constituyendo el Esfero una fase acósmica cuesta creer que se lo pueda instalar en el tiempo. Por eso mismo hemos hablado repetidas veces de los períodos del Odio y de la Amistad crecientes como «hemiciclos», dejando entrever así la posibilidad de que el Esfero no pertenezca rigurosamente al ciclo (temporal) cósmico. Ver nota 46; la objeción de Bollack a O'Brien a que allí aludimos es la siguiente: «Si el tiempo resulta en el devenir discontinuo, de los movimientos regulares que se afirman contra el desorden y se organizan en la rotación de los astros, cómo aplicar este mismo concepto a la inmovilidad perfecta de la esfera». También GUTHRIE, II, pág. 178, asigna un período de

i) *El dominio total del Odio.*

340 (31 B 27) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 926D: Fíjate que no ocurra que filosofando supongas una disolución del mundo y que le impongas a las cosas el Odio de Empédocles y, más aún, que agites sobre la naturaleza a los antiguos Titanes y Gigantes, y que tengas anhelo de ver aquel mítico, terrible y erróneo estado de desorden cósmico, [colocando] todo lo que es pesado separado de lo que es liviano:

allí ni se distingue la brillante figura del sol
ni el frondoso género terrestre, ni el mar,

como dice Empédocles; la tierra no participaba del calor, ni el agua del soplo [del aire], ni nada pesado había arriba ni nada liviano abajo. En cambio, los principios de todas las cosas se hallaban sin mezclarse, sin amarse y solitarios, sin admitir entre sí combinación o comunicación, sino huyendo [unos de otros] y evitándose y trasladándose con sus propios obstinados movimientos... hasta que providencialmente llegó la amabilidad a la naturaleza, cuando allí arribó la Amistad —o Afrodita o Eros— como dicen Empédocles, Parménides y Hesíodo[106].

---

tiempo al Esfero, considerando que dura 1/3 del ciclo, el mismo término que poseen respectivamente cada uno de los períodos transicionales, siendo instantánea la fase del Odio total.

106 Plutarco caracteriza en forma nítida y dramática el estado de la realidad bajo la fase del dominio total del Odio, momento polar del ciclo y antípoda del Esfero. La existencia de este estadio acósmico del ciclo no ofrece ningún margen de duda razonable (es la consecuencia lógica de varias expresiones de Empédocles, especialmente del frag. 17), pero no sabemos si él mismo dedicó versos para describirlo. Este testimonio de Plutarco es, entonces, tanto más importante, y permitiría inferir que allí los elementos se hallaban separados entre sí quizás en círculos concéntricos (pues «ni nada pesado había arriba...»), en movimiento y no en reposo (esto además lo

341 (31 A 37) ARIST., *Met.* I 4, 985a: Porque cuando el todo se divide en los elementos por obra del Odio, el fuego se junta en una unidad, como también cada uno de los demás elementos[107].

---

confirmarían los textos núms. 344 y 384, pues la fase del Odio total es inmediatamente anterior al período de la Amistad creciente a que en dichos textos se alude) y, por último, puesto que se trata de una fase en la que reina el movimiento, es más adecuado pensar que sea instantánea y no perdurable —esto en verdad sólo se fundamentaría a partir de las primeras líneas del frag. 35, ver nota al texto núm. 342. Los dos versos citados en este testimonio fueron tomados equivocadamente por Plutarco, pues corresponden al Esfero.

Así esta cita de Plutarco y la de Simplicio en el texto núm. 285 constituyen un único fragmento para DK. En cambio Bignone (seguido en esto por la mayoría de los intérpretes) afirmó enfáticamente que se trata de fragmentos distintos: el de Simplicio ilustra al Esfero, éste al Odio total (asignándole el número B26a). Lo que explicaría en cierta medida la cita equivocada de Plutarco, es que sol, mar, etc., representan en el fragmento, según entendemos, a los elementos y no a los cuerpos cósmicos de ese nombre. Plutarco, en cambio, no habría percibido el uso simbólico y creyó oportunos los versos para ilustrar la situación bajo el dominio absoluto del Odio: allí, en efecto, no existen tales cuerpos cósmicos, aunque sí los elementos como tales. En la misma dirección de esta interpretación véase G. PFLIGERSDORFFER, «Studien zu Poseidonios», *Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie*... tomo 232, n.º 5 (1959), 105-107. Nos cuesta explicar la variante *aglaón eîdos* (Plut.), para *ōkéa gŷia* (Simpl.), pero debe notarse que la primera «brillante figura» parece más adecuada para el sol como astro que como elemento fuego.

107 Este texto, que también alude a la fase del Odio total, trasunta un vicio propio de la interpretación aristotélica observado con agudeza por CHERNISS, *ACPP*, pág. 191, n. 193. Inmediatamente antes Aristóteles le reprocha a Empédocles ser inconsecuente al hacer de la Amistad factor de separación y al Odio de unión, ilustrando esto último con lo que ocurre en la fase del Odio total. Pero el Odio no une. Lo que ocurre es que Empédocles es tratado por Aristóteles como un atomista al suponer que los elementos estarían compuestos por pequeñas

j) *La cosmogonía de la Amistad creciente.*

342 (31 B 35) SIMPL., *Fís.* 32, 11: Y antes de estos versos, refiere en otros la actividad de ambos [Amistad y Odio] en ellos [los elementos], diciendo:

...Cuando el Odio alcanzó el fondo máximo
del torbellino y la Amistad llega al centro del remo-
[lino,
allí entonces todos ellos confluyen hasta ser Uno solo,
no en seguida, sino uniéndose voluntariamente por uno
[y otro lado.
Y al mezclarse éstos surgieron millares de razas mor-
[tales;
pero muchos permanecieron sin mezclarse, alternando
[con los que estaban confundidos
—todos aquellos que el Odio retenía en suspenso. Pues
[él aún, no sin reproches,
se alejó totalmente de ellos hacia los últimos límites
[del círculo,
sino que en parte permanecía y en parte había aban-
[donado los miembros.
Pero siempre, cuanto más se alejaba, tanto más se
[producía
la amable e inmortal embestida de la irreprochable
[Amistad.
En seguida se hicieron mortales aquellos que antes co-
[nocieron la inmortalidad,
y mezclados los que antes eran puros, trocando sus
[rumbos.
Y al mezclarse éstos surgieron millares de razas mor-
[tales,

---

partículas (ver nuestra nota 98), de modo tal que al constituirse por ej. el fuego en una sola masa, ello es visto por Aristóteles como la unión de los átomos ígneos por obra del Odio. Pero en Empédocles el fuego es de *por sí* una sola masa, y no una determinada cantidad de átomos dispersos.

dotadas de toda clase de figuras, algo maravilloso de [*contemplar*[108].

343 (31 A 47) AECIO, I 5, 2: Empédocles admite un solo mundo, pero en verdad el mundo no es el todo

---

[108] Las dos primeras líneas de este texto (que en verdad son las tercera y cuarta del frag. 35, porque Simplicio no lo cita aquí completo) se refieren a la fase instantánea en que el Odio ejerce su dominio absoluto; las restantes, al período de la Amistad creciente.

Tradicionalmente se sostenía que las tres primeras líneas constituían una descripción del Esfero, sobre todo porque se pensaba que bajo el dominio absoluto de la Amistad, ella debe situarse en el medio del mundo y el Odio en los confines (esto es, según esta versión, «el fondo máximo del torbellino», que se equipara a «los últimos límites del círculo»). A nosotros nos resulta mucho más convincente —porque es más coherente y salva más dificultades— la interpretación que es defendida merced a un profundo análisis por O'BRIEN, págs. 104-120, y que ahora nos contentaremos con parafrasear: las dos primeras líneas describen el dominio total del Odio. El «fondo máximo del torbellino» representa no la máxima profundidad exterior sino interior (o sea, es lo mismo que el «centro del remolino» y lo opuesto a los «últimos límites del círculo» del verso 8). Es que la Amistad nunca abandona el centro del universo: allí se mantiene en cualquier momento del ciclo, aun en el caso de que el Odio domine totalmente, por obra del cual se halla *recluida sólo* en el centro (por el contrario, bajo el Esfero, el Odio es recluido *fuera*). A partir del tercer verso comienza la descripción del período de la Amistad creciente, bajo el cual los elementos que se hallaban totalmente escindidos entre sí, empiezan a unirse de modo *gradual* («no en seguida», se dice en el verso 4). Finalmente, se encuentra cierta evidencia de que la fase del Odio total es instantánea, porque se dice precisamente que *cuando* el Odio, etc., *entonces* todos ellos (elementos) confluyen... (*epeì... dé*, versos 1 y 3). Para soportar su interpretación O'Brien considera que el *mén* y el *dé* de los versos 1 y 2 no marcan un contraste de lugar, que la combinación del indicativo *híketo* (v. 1) con el subjuntivo *génētai* no es imposible sino adecuada para distinguir una situación producida en un solo ciclo («llegó») de un fenómeno reiterado en todos los ciclos («alcanza»).

sino una pequeña parte del todo, y el resto es materia estéril[109].

344 (31 A 42) ARIST., *Del Cielo* III 2, 301a: No es razonable efectuar la generación a partir de cosas disociadas y en movimiento. Por ello Empédocles deja de lado la [generación] propia del período de la Amistad, pues no hubiera podido construir el cielo constituyéndolo a partir de cosas separadas y efectuando luego la reunión de ellas por medio de la Amistad. En efecto, el mundo está constituido de elementos separados, de modo que es necesario que proceda de un estado de unidad y combinación[110].

Para una versión enteramente distinta del frag. 35 como describiendo al mundo actual, véase SOLMSEN, págs. 111-119: este frag. es ubicado por él en el mismo contexto que el 71, 73, 96 y 98, incluso en esta misma secuencia en el poema.

[109] Quizá, como sugiere BIGNONE, págs. 564-565, este testimonio deba entenderse en el contexto del frag. 35: al comienzo del período de la Amistad creciente solamente la parte central del universo entra en combinación, y el resto —la «materia estéril» de la que habla el doxógrafo— permanece aún sin mezclarse, en estado de escisión. Cf. los vv. 8 y 9 del frag. 35.

[110] *Paraleípei tén epí tés philótetos*, es decir, «deja de lado», no describe la génesis del cosmos que, si exigimos simetría al ciclo cósmico de Empédocles, tendría que haberse producido bajo el período de la Amistad *creciente*. Ahora bien, Aristóteles algunas veces habla de eventos zoogónicos acaecidos bajo dicho período (por ej., texto núm. 384), por lo cual la generación que Empédocles dejaría de lado no es por cierto la de las criaturas vivientes y, agregamos nosotros, tampoco la de los astros, sino concretamente la del marco cósmico del cielo ígneo y aéreo, mar y tierra, la que dentro de un modelo cosmogónico típico Aristóteles entiende que se debe producir mediante un *chōrismós* o separación a partir de una unidad. El período de la Amistad creciente tiene comienzo inmediatamente después de que el Odio alcance su total predominio y, entonces, el cielo está ya separado de la tierra y ésta del agua (pues los elementos se ubicarían en círculos concéntricos), de modo que no es necesaria una generación del marco cósmico en el período siguiente

345 SIMPL., *Del Cielo* 591, 4: Deja de lado la generación propia del período de la Amistad, porque en él no se produce este mundo sensible sino el inteligible...[111].

IV. ASTRONOMÍA Y METEOROLOGÍA[112].

a) *Origen y constitución del cielo*[113].

346 (31 A 49) FILÓN, *De Prov.* II 60, 86: Del mismo modo parecen haber sido hechas las partes del mundo, como dice Empédocles, pues luego que el éter fue se-

porque éste de antemano está realizado. De acuerdo con esta versión del presente testimonio, no existe en absoluto contradicción entre él y el número 335 (contra SOLMSEN, págs. 130-132).

111 Simplicio asimila el período de la Amistad al mundo inteligible de los neoplatónicos (es decir, el Esfero de Empédocles), y encuentra así la explicación de que no se haya descrito su génesis. Pero Aristóteles habla concretamente de «constitución del cielo», no del Esfero. No encontramos fundamentos para la observación de CHERNISS, *ACPP*, pág. 195, n. 210, de que Simplicio de este modo halla el único camino para salvar la incoherencia de Aristóteles. No existe tal incoherencia de Aristóteles; antes bien, en el testimonio 344 creemos encontrar una de las pocas apreciaciones adecuadas y correctas del Estagirita sobre el sistema de Empédocles.

112 No está de más observar que la mayor parte de los textos incluidos en este capítulo corresponden a doxografías y no a fragmentos originales. Por ello, la reconstrucción de las concepciones de Empédocles sobre fenómenos físicos particulares (especialmente astronomía, meteorología, psicología) gozará de mucha menos fiabilidad. Además se dan casos en que algunos doxógrafos adjudican a Empédocles teorías que ya habían adjudicado a otros presocráticos.

113 Los primeros testimonios de este ítem son relativos a la cosmogonía producida tras la quiebra del Esfero, es decir, en los comienzos de la etapa del Odio creciente (respecto del período de la Amistad creciente, ver nota 110). Por ello pueden leerse inmediatamente después del ítem «d» del punto III; por otra parte los textos núms. 347 y 348 representan respectivamente la continuación del 312 y 311.

parado, se volatilizaron a su vez el aire y el fuego y se formó el cielo en un amplísimo espacio. En cambio el fuego, que quedara un poco debajo del cielo, quedó él mismo concentrado en los rayos del sol; la tierra, por su parte, concentrándose en una [masa] por cierta necesidad concreta, se situó en el medio. Sin embargo el éter, por ser más liviano, gira en torno de ella por todas partes sin cesar. En cambio, la razón del reposo se debe a dios y no a esferas múltiples puestas recíprocamente sobre sí[114].

347 (31 A 49) AECIO, II 6, 3: ...Del agua se evaporó el aire, y del aire nació el cielo, del fuego el sol, y de los otros [agua y tierra] se produjo la condensación de las cosas terrestres.

348 (31 A 30) PS. PLUT. (en EUS., *Pr. Ev.* I 8, 10): ...Y hay dos hemisferios que giran en derredor de la tierra, uno totalmente de fuego, otro mezcla de aire con un poco de fuego, que Empédocles supone que constituye la noche. El principio del movimiento [rotativo] sobreviene porque ocurrió que la caída del fuego determinó que el conjunto se desplazara...[115].

349 (31 A 51) AECIO, II 11, 2: Dice Empédocles que el cielo es sólido, como de cristal, de aire condensado

---

[114] Este texto, como el 382, está conservado en la versión latina de Aucher. Su contenido coincide, en términos generales, con los testimonios 311 y 312. Véase lo que se dice del éter en la nota 73.

[115] El pasaje está corrupto en su última parte, pero el sentido parece ser que al ser más pesado el hemisferio diurno (de fuego, más pesado que el aire preponderante en el hemisferio nocturno) cayó hacia abajo y, de ese modo, se originó la rotación de esfera celeste y la consecuente alternación del día y la noche.

por el fuego[116], y en cada uno sus hemisferios contiene lo ígneo y lo aéreo.

350 (31 A 51) AQ. TAC., 5, 34, 29: Empédocles afirma que el cielo es cristalino, congregado del elemento helado.

351 (31 A 50) AECIO, II 31, 4: Dice Empédocles que la distancia de la tierra al cielo —o sea, su elevación respecto de nosotros— es menor que la dimensión según la anchura. Según esto, al hallarse el cielo con mayor extensión, el mundo está dispuesto en forma parecida a la de un huevo[117].

352 (1 B 12; ORFEO, fr. Kern) AQ. TAC., 4, 33, 17: Los órficos comparan el orden que hemos asignado a la esfera con el que hay en los huevos...

353 (31 A 50) AECIO, II 1, 4: Dice Empédocles que la órbita solar es el contorno del límite del mundo.

354 (31 A 50) AECIO, II 10, 2: Dice Empédocles que lo que se halla hacia el lado del trópico estival constituye la derecha [del mundo] y su izquierda es lo que se halla hacia el lado del trópico invernal[118].

---

116 El fuego actuó sobre el aire solidificándolo, y se constituyó así el cielo cristalino (*krystalloeidés*, esto es, de forma o características del hielo o cristal, que en griego se dice igual). Tal cosa habría sucedido con la «mole *firme* del aire» de que se habla en el texto núm. 311, que en rigor es de éter (aire con fuego).

117 Véase el texto siguiente. Aunque las fuentes, que reputan como típica del orfismo la atribución de forma de huevo al universo, son tardías, tal asimilación es común en tradiciones muy antiguas y diversas. Cf. BICKNELL, «The shape of the cosmos in Empedocles», *P. P.* (1968), 118-119, que niega en este caso influencia órfica, y atribuye la asimilación al empirismo.

118 Cf. ARISTÓTELES, *Del Cielo* II 2, 284b6, que expresa que la atribución al cielo de izquierda y derecha es propia de «los llamados pitagóricos».

355 (31 A 58) AECIO, II 8, 2: Dice Empédocles que al ceder el aire al impulso del sol se inclinaron los polos, y las zonas boreales se elevaron mientras que las meridionales se deprimieron, de tal modo también el mundo entero [se inclinó][119].

b) *El sol, la luna y los astros.*

356 (31 B 41) MACR., *Sat.* I 17, 46: Y al haberse reunido en conjunto mucho fuego, como dice Empédocles:

Pero habiéndose reunido éste se traslada alrededor del [vasto cielo[120].

357 (31 B 44) PLUT., *de Pyth. or.* 400D: Vosotros, [estoicos,] os burláis de Empédocles que, habiendo

---

119 DIÓG. LAERCIO, II 9, atribuye también a Anaxágoras la creencia de que los polos se inclinaron.

120 Se trata del sol, de naturaleza ígnea (el Ps. Plutarco debe equivocarse al decir que el sol no es fuego, ver nota siguiente). La concepción de Empédocles del sol —de la cual hay indicios en este fragmento y el siguiente, y que es expuesta en el texto núm. 358— es ésta: el fuego del hemisferio diurno (sol arquetípico según Aecio en el texto núm. 358) arroja los rayos sobre la tierra y ésta (que es el sujeto del frag. 44) los refleja hacia el cielo («Olimpo», en el mismo fragmento) en un punto determinado de la bóveda cristalina (en verdad, cristalino no es el sol, como dice Aecio, sino el punto de la bóveda, cf. BURNET, *EGP*, pág. 238). Lo que no se comprende es cómo puede expresar Aecio que el sol aparente se refleja en el *hemisferio opuesto* a aquel que contiene fuego en su totalidad (este último es el hemisferio diurno): debe tratarse de una confusión del doxógrafo, porque el sol aparente se ubica en el hemisferio diurno, es decir, en el mismo al cual corresponde el sol arquetípico. Debe consultarse el trabajo de FERGUSON, «Two notes on the Preplatonics», *Phr.* 9, 2 (1964), 98-101, quien propone un cuadro coherente de las concepciones empedócleas sobre el sol y la luna.

afirmado que el sol es producido por el reflejo de la luz celeste sobre la tierra, dice en otro lado:

Lanza sus rayos al Olimpo con temerario semblante.

358 (31 A 56) AECIO, II 20, 13: Empédocles cree que hay dos soles: Uno es el arquetipo y es el fuego que está en el otro hemisferio del mundo. Llena el hemisferio y está siempre colocado en frente del lugar en el cual refleja sus rayos. El otro es el visible y es el reflejo en el otro hemisferio, hemisferio que está lleno de aire mezclado con calor. Es producido por la reflexión de la tierra redonda hacia el sol cristalino y se arrastra circularmente con el movimiento del [hemisferio] ígneo. Para decirlo brevemente, el sol es un reflejo del fuego que rodea a la tierra.

359 (31 A 56) AECIO, II 21, 2: [El sol] producto del reflejo, es del mismo tamaño que la tierra.

360 (31 A 58) AECIO, II 23, 3: Empédocles dice que por causa de la esfera que lo rodea y de los círculos de los trópicos [el sol se desvía] impedido de efectuar todo su recorrido en forma recta.

361 (31 A 30) PS. PLUT. en EUS., *Pr. Ev.* I 8, 10: ...Y el sol, por su naturaleza, no es fuego sino una reflexión del fuego tal como la que procede del agua [121]. Y dice que la luna se formó por separado, del aire desprendido por el fuego. Pues éste se solidificó, tal como ocurre con el granizo. Y ella obtiene su luz del sol [122].

---

121 El hecho de que el sol constituya un reflejo no es incompatible con que sea fuego, como quiere el Ps. Plutarco, porque sin duda la reflexión debe entenderse aquí como recepción y reenvío de emanaciones ígneas.

122 La luna, un disco de aire congelado, recibe su luz del sol y, por lo tanto, es el penúltimo destinatario de un comple-

362 (31 A 60) AECIO, II 25, 15: Empédocles [dice que la luna] es de aire condensado en forma de nube, solidificada por el fuego, por lo cual constituye una combinación.

363 (31 A 60) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 922C: Así, desaprueban a Empédocles, que hace de la luna una mole de aire granizada rodeada por la esfera de fuego.

364 (31 A 60) PLUT., *Quest. Rom.* 288B: La figura aparente de la luna, cuando está llena, no es esférica sino de forma de lenteja o de disco, como cree Empédocles y ello es real.

365 (31 A 60) AECIO, II 28, 5: Tales fue el primero que dijo que [la luna] recibe la luz del sol. Y lo mismo dijeron Pitágoras, Parménides y Empédocles.

366 (31 B 46) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 925D: [La luna], de algún modo, pasa rozando la tierra, y al girar cerca de ella

Como gira el eje de un carro, que en la punta [*rueda*]...

dice Empédocles[123].

367 (31 A 61) AECIO, II 31, 1: El sol dista de la tierra el doble que la luna[124].

368 (31 B 45) AQ. TAC., 16, 43, 2: Y algunos dicen que primero está el sol, segundo la luna y tercero Cronos. Pero según la opinión de la mayoría primero

---

jísimo sistema de reflexiones. Tendríamos así: fuego del hemisferio diurno, reflejado en la tierra, proyectado hacia el sol visible, proyectado a la luna, reflejado nuevamente en la tierra (pues la luna es visible desde aquí).

123 Fragmento corrupto y reconstituido por DK. Diría que la luna gira alrededor de la tierra como la rueda de un carro, que a su vez se desplaza.

124 Testimonio reconstruido por DK.

está la luna, puesto que también dicen que ella es un fragmento del sol. Y así Empédocles afirma:

Alrededor de la tierra gira una luz circular y extraña[125].

369 (31 A 53) Aecio, II 13, 2: Empédocles dice que [los astros son] de fuego, el que estaba contenido antes en el aire, y éste lo empujó hacia afuera durante la primera separación [de los elementos].

370 (31 A 54) Aecio, II 13, 11: Dice Empédocles que las estrellas fijas están atadas al hielo, mientras que los planetas están sueltos.

371 (31 A 62) Hipól., I 4, 3: Como dice Empédocles, toda la región en la cual nos encontramos se halla colmada de males, y éstos llegan hasta la luna extendiéndose desde la región que rodea a la tierra, pero no van más allá, porque toda la zona que está por encima de la luna es más pura. Así también opinaba Heráclito[126].

c) *Fenómenos celestes y atmosféricos.*

372 (31 B 42) Plut., *De fac. in orbe lun.* 929C: Pues ella [la luna] es en ese momento invisible y muchas veces también a él [al sol] lo oculta y lo hace desaparecer. Como dice Empédocles:

---

125 El verso citado es imitación del frag. 14 de Parménides. Aquiles expresa que la luna es un fragmento (*apóspasma*) del sol, pero es difícil entender que se llama así a un reflejo del sol.

126 Este testimonio es poco fiable, pues podría provenir de una generalización de Hipólito o de una proyección de ideas que eran muy comunes en épocas más posteriores. Sin embargo, lo que aquí se dice se hallaría en aparente consonancia con algunas concepciones de las *Purificaciones*.

...Ella cubrió sus rayos,
al pasarle por arriba, y oscureció tanta parte de la [tierra
cuanta es la anchura de la luna de ojos brillantes.

Ocurre como durante la noche y la oscuridad, sin que la luz caiga sobre otro astro.

373 (31 A 59) AECIO, II 24, 7: Cuando la luna le pasa por debajo [el sol se eclipsa][127].

374 (31 A 65) AECIO, III 8, 1: Sostienen Empédocles y los estoicos que se produce el invierno al predominar el aire y ser presionado[128] hacia lo alto por condensación, y el verano al predominar el fuego cuando es presionado hacia lo bajo.

375 (31 A 57) ARIST., *Del Alma* II 6, 418b: No es correcto lo que sostienen Empédocles y cualquier otro que diga lo que él, a saber, que la luz se traslada y en algún momento llega al espacio ubicado entre la tierra y aquello que la rodea, de modo inadvertido para nosotros. Pues ello es contrario a la evidencia de la razón y a los hechos aparentes; en efecto, se nos ocultaría si sucediera sobre una corta distancia, pero, sucediendo desde el levante hasta el poniente, es excesivo suponer que no lo advertimos[129].

---

127 También Aecio atribuye a los pitagóricos e Hipólito (I 8, 10) a Anaxágoras la explicación de los eclipses. Pero en el caso de Empédocles poseemos sus propias palabras (ver texto anterior).

128 «Ser presionado», *biazoménou.* DK y Bignone toman esta palabra con significado activo y creen que el aire presiona al sol hacia arriba. Cf. nuestra nota 83: el ciclo de las estaciones tendría que ver con el predominio sucesivo de los elementos, aunque aquí no se hable del agua y de la tierra.

129 Sobre la corporeidad de la luz véase el fr. 84, v. 5. El viaje de la emanación luminosa (descrito con claridad en el testimonio siguiente) parece ser el objeto de la crítica aristo-

376 (31 A 57) FILÓP., *Del Alma* 334, 34: Dice Empédocles que la luz, que es corporal, fluyendo del cuerpo luminoso llega primero al espacio intermedio entre la tierra y el cielo y luego regresa hasta nosotros, y que este movimiento suyo nos permanece oculto a causa de su velocidad.

377 (31 A 63) ARIST., *Meteor.* II 9, 369b: [Sobre el relámpago] Algunos dicen que se produce fuego en las nubes. Y expresa Empédocles que ello es por el aprisionamiento de los rayos del sol [en las nubes].

378 (31 A 63) AECIO, III 3, 7: Empédoces [dice que el rayo proviene] de la caída de la luz contra una nube, que expulsa al aire que se le opone. Y allí la extinción[130] [del fuego] y la fractura [de la nube] producen el ruido, el resplandor produce el relámpago, y la intensidad del relámpago el rayo.

379 (31 A 64) OLIMP., *Meteor.* 102, 1: ¿Qué es lo que determina que el movimiento [de los vientos] sea oblicuo? No se debe a que sus componentes terroso e ígneo tengan movimientos opuestos, como creía Empédocles, sino porque el aire se mueve en círculo.

d) *La tierra y el mar.*

380 ARIST., *Del Cielo* II 13, 205a: Otros, como Empédocles, [dicen] que es el movimiento del cielo el que, rotando en círculo con mayor rapidez, impide el movimiento de la tierra. Es comparable al agua en las copas, pues cuando la copa es agitada en círculos tam-

---

télica; pero no es así para MILLERD, pág. 68, que supone que Aristóteles está objetando aspectos relativos a la teoría de Empédocles de los dos hemisferios y del fuego.

[130] La palabra *sbésin* debe ser retenida (ver Bignone y DK). Se trata de la extinción del fuego de la luz, al encontrarse con la humedad de la nube.

poco cae a pesar de que muchas veces se halla debajo del bronce y sería lo natural para ella dirigirse hacia abajo. Es debido a la misma causa [131].

381 (31 B 55) ARIST., *Meteor.* II 3, 356a:

Mar, sudor de la tierra [132].

382 (31 A 66) FILÓN, *De Prov.* II 61, 86: Dice luego Empédocles habiendo discurrido sobre el mar: después de que se hizo compacto aquello que se hallaba en los contornos extremos, sobre todo como granizo [133], el agua se hizo limosa, porque todo cuanto de húmedo hay en la tierra solía estar violentamente comprimido por todas partes, por los vientos que soplaban con empeño, en los lugares bajos y deprimidos de la tierra.

V. EL HOMBRE Y DEMÁS SERES VIVIENTES.

a) *Los estadios zoogónicos.*

383 (31 A 72) AECIO, V 19, 5 [134]: Dice Empédocles que las primeras generaciones de animales y vegetales

---

131 Al igual que en los frags. 84 y 100, Empédocles recurre a una ilustración empírica bastante ingeniosa para explicar la inmovilidad de la tierra en el centro del universo. Respecto de la forma que adjudicaba a la tierra, nada sabemos.

132 Ver el contexto de este fragmento en el texto núm. 281, donde Aristóteles critica el uso de la metáfora en filosofía. La analogía de Empédocles es más adecuada aún, por el hecho de que el agua de mar, como el sudor, es salada. Véase el texto núm. 312: el agua salió de la tierra con la cual estaba mezclada, por obra de la rotación celeste.

133 BIGNONE, pág. 351, observa adecuadamente que se trata del proceso de cristalización del cual resultan el cielo y los astros.

134 Esta descripción de Aecio de cuatro estadios de evolución zoogónica encuentra real apoyo en los textos mismos de Empédocles, porque cada uno de dichos estadios está ilustrado por algunos versos, que se citan luego. Ahora bien, el problema en

no nacieron completas, sino desunidas en partes incompatibles; las segundas, cuyas partes estaban combinadas, eran como los seres de la fantasía; las terceras eran de seres de naturaleza completa; las cuartas

---

la interpretación surge cuando se busca proyectar el orden zoogónico de Aecio en el marco del ciclo cósmico. Según la versión que elegimos nosotros, los cuatro estadios se producen en cada uno de los hemiciclos del Odio y de la Amistad crecientes, pero en un orden estrictamente inverso en uno y en otro. En el actual período del Odio creciente, primero surgieron (poco después de la quiebra del Esfero) los seres bisexuados de «naturaleza completa», luego los hombres y mujeres que ahora vemos (producto de la división de los anteriores), más adelante se producirían combinaciones monstruosas como «seres de fantasía» y, finalmente, poco antes de que el Odio ejerza su total dominio y ya no haya vida, las partes o miembros de los animales vagarán separadas. Bajo el período de la Amistad creciente, el orden será exactamente al revés. Los miembros separados se ilustran en los textos núms. 384-387; los monstruos en los 388-390; los seres «de naturaleza completa» en los 391-393. Ahora bien, la mayoría de los textos recién mencionados parecen describir las formaciones tal cual se produjeron bajo la Amistad creciente (por ej., hablan de las partes aisladas «en busca de su mutua combinación» (texto núm. 387), de combinaciones que sobrevivieron si eran adecuadas o perecieron en caso contrario (textos núms. 388 y 389), con lo cual se sugiere que el estadio zoogónico que debe sobrevenir a continuación debe ser aquel que corresponde al orden del período de la Amistad creciente).

La interpretación que parecía haberse impuesto totalmente entre los eruditos hasta no hace mucho tiempo, era la que sostenía que bajo el período de la Amistad creciente solamente surgieron los miembros errantes y los monstruos, en tanto que los seres de naturaleza completa y los hombres y las mujeres son formaciones propias del período del Odio creciente. Esta versión, que reconoce ciertas variantes (Bignone, por ej., cree que los hombres y las mujeres también se produjeron en el hemiciclo inverso al del Odio creciente), alcanza su expresión más acabada y desarrollada en GUTHRIE, II, págs. 200-211. Contra ella pueden elevarse dos objeciones básicas —más allá del hecho menos significativo de que ella quitaría simetría a los dos períodos inversos del ciclo cósmico— que son las siguientes: a) La negación de que existan

no procedían ya de los semejantes como la tierra y el agua, sino unas de otras, en algunos por ser sobreabundante la alimentación, en otros porque la belleza de las mujeres produjo la excitación del movimiento

hombres, mujeres y demás seres que ahora vemos en el período opuesto al de la Amistad creciente, podría contradecirse con el frag. 35, pues este texto describe el período de la Amistad y, sin embargo, los «millares de razas mortales dotadas de toda clase de figuras» parecen no ser distintas de los seres del mundo actual. SOLMSEN, págs. 126 y ss., proporciona argumentos esclarecedores en este sentido, pero él niega que dicho fragmento describa un mundo distinto del actual. b) Como bien notan HÖLSCHER, pág. 24 y STOKES, *One and Many*, pág. 159, cuando Aristóteles y Simplicio refieren que los monstruos aparecieron *ex archês*, ello significaría (a partir de esta interpretación) «al comienzo de un mundo distinto de éste», y tendrían que ser colocados «no en el pasado sino en el futuro»; las frases entrecomilladas son de Stokes. El género de interpretación que hemos seguido nosotros —con los cuatro estadios zoogónicos en cada hemiciclo— fue adelantado por MINAR, págs. 140-146 (aprobado por Stokes), que supuso que los cuatro estadios se produjeron en el orden en que los refiere Aecio bajo la Amistad creciente, e inversamente bajo el Odio. Ahora bien, esto tiene el inconveniente de que los «seres de naturaleza completa» (en los cuales, por cierto, debe existir un alto grado de perfección y, por consiguiente, reflejarían una mayor actividad y pujanza de la Amistad) se ubican antes de los hombres y mujeres en el período de la Amistad creciente y después de éstos bajo el dominio progresivo del Odio. Paralelamente, los seres de naturaleza sexuada y distinta como los que vemos ahora representarían entonces el máximo grado de perfección zoológica, pues aparecerían justo antes de que el Esfero se reconstituya e inmediatamente después de que se quiebre, o sea, cuando el poder de la Amistad es más fuerte que nunca en el orden cósmico. Pero, si bien es comprensible que se requiera un alto grado de Amistad para que los seres bisexuados se unan sexualmente, mucho mayor grado de Odio es necesario para que los sexos estén diferenciados sin constituir una «naturaleza única». Por todo esto nos hemos inclinado en favor de la versión de O'BRIEN, págs. 196-236, que corrige a Minar alterando el orden entre los estadios III y IV de Aecio. Resta

seminal. Y las razas de todos los animales se diversificaron de acuerdo con la cualidad de sus mezclas: algunas poseen un natural impulso hacia el agua, otras —aquellas que poseen mayor cantidad de fuego— a volar por el aire, las más pesadas, en cambio, a ir por la tierra, y las que poseen igual proporción de partes en su mezcla [armonizan con todas las regiones][135].

384 (31 B 57) ARIST., *Del Cielo* III 2, 300b: Además podría uno agregar el interrogante de si es o no posible que algunos [elementos] moviéndose desordenadamente puedan haberse combinado con tales mezclas, de las cuales se constituyen los cuerpos naturales, por ejemplo los huesos y las carnes, tal como dice Empédocles que ocurre bajo la Amistad. Pues expresa que

En ella brotaron muchas cabezas sin cuello...

385 (31 B 57) SIMPL., *Del Cielo* 586, 29: Cómo podría dar indicios de [cuál es su tipo de] mezcla la cabeza sin cuellos y las demás cosas mencionadas por Empédocles:

---

observar dos cosas: 1) La afirmación de Simplicio al final del texto núm. 391 respecto de que los seres de naturaleza completa experimentarán una división (de la cual derivarán hombres y mujeres) debe corresponder al período del Odio creciente, puesto que en el hemiciclo opuesto de la Amistad los hombres y las mujeres —como bien expresa el mismo Empédocles en el frag. 26— proceden del acoplamiento de partes y no de la división. 2) Simplicio y Aristóteles (textos núms. 388 y 389) refieren claramente que al lograrse un adecuado tipo de combinación de los miembros, la criatura sobrevivirá (por ej. un cuerpo de buey con cabeza de buey); ello corresponde sin duda al período de la Amistad creciente, como ya se anunció antes.

[135] Corrupción ininteligible. Seguimos las sugerencias, similares en la traducción, de Diels y Reiske. Dos renglones antes, «volar...» también es conjetura de DK.

Y vagaban brazos desnudos desprovistos de hombros,
y erraban ojos solitarios carentes de frente;

y muchas otras cosas para las cuales no existe un paradigma de [cuál pueda ser] su mezcla.

386 (31 B 20) SIMPL., *Fís.* 1124, 9: Dice Empédocles que también allí mismo el Odio y la Amistad ejercen su predominio por turnos sobre hombres, peces, fieras y aves, escribiendo esto:

En la masa de los miembros mortales es claramente
[visible esto:
a veces, por causa de la Amistad, confluyen en uno
[todos
los miembros a los que les ha tocado formar un cuerpo,
[en la plenitud de la vida floreciente;
y a veces, nuevamente, partidos por malvadas Discor-
[dias,
cada uno vaga por separado en la rompiente de la vida.
Y del mismo modo ocurre con los arbustos y con los
[peces que moran en el agua,
con las fieras que se guarecen en los montes y con las
[aves de alado vuelo.

387 (31 B 58) SIMPL., *Del Cielo* 587, 18: En este ordenamiento[136] [cósmico] los miembros, a partir de la separación impuesta por el Odio, que eran

miembros aislados... erraban

en busca de su mutua combinación.

388 (31 B 61) SIMPL., *Fís.* 371, 33: Así Empédocles dice que durante el imperio de la Amistad nacieron

[136] Aquel al cual se refiere el frag. 35, que Simplicio viene de citar, es decir, el período de la Amistad creciente. Esto (ver nota 134), ya se podía inferir a partir del contexto final del fragmento.

primero, en forma fortuita, las partes de los animales como cabezas, manos y pies, y luego se combinaron:

Surgió prole vacuna con rostro humano, y a la inversa,

a saber, vástagos humanos con rostro de buey, o sea [combinaciones] de buey y de hombre. Y de todos aquellos [miembros] que se unieron entre sí de tal modo que les fue posible obtener su conservación, nacieron animales y subsistieron en virtud de que satisfacían mutuamente su requerimiento: los dientes cortando y triturando el alimento, el estómago cociéndolo, el hígado transformándolo en sangre. La cabeza de hombre al reunirse con un cuerpo humano hace que el conjunto se preserve, pero no armoniza con el de un buey y hace entonces que se destruya. Todo aquello que, en efecto, no entró en unión según una fórmula apropiada pereció.

389 (31 B 61) Arist., *Fís.* II 8, 198b: Aquellos seres en los que ocurre todo como si se produjera en vista de un fin determinado, han sobrevivido, por estar convenientemente constituidos por obra del azar. En cambio, aquellos en los que no ha sido así, se destruyeron y se destruyen, tal como Empédocles habla de la

...prole vacuna con rostro humano.

390 (31 B 60) Plut., *adv. Colot.* 1123B: Estas cosas y muchas otras son, ciertamente, más trágicas, semejantes a las irrisorias monstruosidades de Empédocles, entre ellas

Rebaños que doblan los pies al marchar[137]*, de innumerables manos*

y prole vacuna con rostro humano.

---

[137] Simplicio comenta la falsa asimilación que hizo Aristóteles (ver texto siguiente) de las formas o seres de naturaleza

391 (31 B 62) SIMPL., *Fís.* 381, 29: En el segundo libro de la *Física*, antes de hablar de las articulaciones de los cuerpos de los hombres y de las mujeres, expone Empédocles estos versos:

Y ahora, vamos, oye cómo a los nocturnos retoños de [hombres y mujeres
llorosas los condujo hacia arriba el fuego cuando se
mi relato, pues, no es vano ni necio. [separó;
Primero se elevaban de la tierra formas de naturaleza [completa,
que poseían porciones de ambos, agua y calor,
a ellos los enviaba hacia arriba el fuego, que deseaba [alcanzar a su semejante.
Empero ellos no ostentaban aún la figura graciosa de [sus miembros,
ni la voz, ni el órgano propio de los varones.

Cuando Empédocles dice estas cosas, Aristóteles añade que también él expresa que la semilla parece haber sido engendrada antes de los animales. Y la «primera [forma] de naturaleza completa» mencionada por él era una semilla que no ostentaba la figura graciosa de

---

completa a las semillas. Puede parecer curioso al lector moderno que estos seres bisexuados (o sin distinción sexual, no queda claro) ostenten un mayor grado de perfección, como seguramente ocurre en la concepción empedóclea. Obsérvese que estos seres, según se dice en el fragmento, surgieron de la tierra impulsados por el fuego. Ello ocurre bajo el período del Odio creciente, justo en su comienzo, con toda probabilidad. Respecto de la formación de estos seres en el hemiciclo opuesto, podríamos inferior que surgen por la unión de los machos y las hembras y, de este modo, conservar la simetría del sistema, porque bajo el Odio creciente los machos y las hembras procederían de la división de las formas de naturaleza completa (tal cosa da a entender la última línea de Simplicio: «la división no ha tenido lugar aún»). Pero el asunto no queda del todo claro.

sus miembros... Si se trataba, empero, de una semilla, me parece que la «[forma] de naturaleza completa» conviene con ello maravillosamente; pues una «[forma] de naturaleza completa» en su sentido propio es aquella que, absolutamente ella misma, es la totalidad de la cosa, cualquiera sea ésta, puesto que la división no ha tenido lugar aún.

392 ARIST., *Fís.* II 8, 199b: Es necesario además que la semilla sea engendrada primero y no a continuación de los animales, y la «primera [forma] de naturaleza completa» era una semilla.

393 (31 A 70) AECIO, V 26, 4: Dice Empédocles que los árboles fueron los primeros entre los animales en brotar de la tierra, antes de que el sol se desplegara en torno y antes de que fueran separados el día y la noche. En virtud de la simetría de su mezcla contienen la fórmula propia de lo masculino y de lo femenino. Crecen impulsados hacia arriba por obra del calor que está en la tierra, por lo cual son parte de la tierra tal como los embriones que están en el vientre son partes de la matriz. Y los frutos son cantidades excesivas de agua y de fuego existentes en los vegetales...[138].

b) *La respiración y el símil de la clepsidra.*

394 (31 B 100) ARIST., *De Respir.* VII 473a-b: También Empédocles habla de la respiración, sin embargo no pone en claro ni el hecho de cuál sea su finalidad ni tampoco el de si todos los animales respiran o no. Y cuando habla de la respiración por la nariz considera que se está refiriendo al principal tipo de respiración... Y expresa que la inspiración y la expiración

---

[138] A partir de este testimonio sería factible conjeturar que los árboles constituirían arcaicas formas de naturaleza completa que sobrevivieron sin experimentar división.

se producen a causa de que existen ciertas venas en las que hay sangre, pero sin embargo no se hallan colmadas de ella. Dichas venas poseen poros hacia el aire exterior, más angostos que las partículas del cuerpo pero mayores que las del aire. Y puesto que está en la naturaleza de la sangre el moverse hacia arriba y hacia abajo, al trasladarse ella hacia abajo penetra el aire y se produce la inspiración, mientras que al dirigirse hacia arriba el aire es arrojado fuera y se produce la expiración. Compara lo que aquí sucede con las clepsidras:

De este modo todos los seres inspiran y expiran: en
[todos ellos se extienden
a lo largo de la superficie del cuerpo tubos de carne
[vacíos de sangre,
y en sus bocas, abundantes conductos perforan
los últimos extremos de la piel de parte a parte, de tal
[modo que la sangre
es albergada, al tiempo que se obtiene un libre acceso
[para el éter.
Entonces, cuando la delicada sangre se retira de allí,
el éter hirviente irrumpe con furiosas olas,
y cuando ella salta fuera, se produce la expiración. Tal
[como cuando una muchacha
juega con una clepsidra de brillante bronce:
Cuando coloca su esbelta mano sobre la boca del tubo
y la sumerge en la masa de agua plateada que retro-
[cede,
nada de lluvia penetra en el vaso, sino que es apartada
por el volumen de aire que presiona desde dentro sobre
[los abundantes orificios,
hasta que ella deje de contener la abundante corriente.
[Entonces, por el contrario,
al retroceder el soplo aéreo penetra una cantidad equi-
[valente de agua.

Del mismo modo, cuando el agua se halla en la pro-
[fundidad del bronce
estando cubierta la boca o poro por la carne mortal,
el éter exterior que presiona por entrar retiene la lluvia
controlando su superficie sobre las puertas de la criba
[estrepitosa,
hasta que ella suelte su mano. Entonces, al revés de
[lo que antes ocurría,
al avanzar el soplo aéreo una cantidad equivalente de
[agua emprende la retirada.
Y lo mismo sucede con la delicada sangre que se agita
[a lo largo de los miembros
cuando volviendo sobre sus pasos se retira al interior,
al punto desciende la corriente de éter, precipitándose
[en oleadas,
pero cuando aquélla salta hacia afuera, en seguida se
[expira una cantidad semejante[139].

---

[139] La «clepsidra» en cuestión, utilizada por Empédocles como símil de la respiración, no es el reloj de agua del mismo nombre sino un artefacto que se utilizaba para trasvasar líquidos de un recipiente mayor a otro menor. Consistía en un tubo de metal similar al pico de las regaderas de jardín, con un extremo —el más estrecho— descubierto, y el otro cerrado pero perforado con pequeños orificios al modo de una criba. Al sumergir el extremo cribado en un líquido, éste no penetra en el tubo en tanto se tape la otra boca con la mano (pues el aire que ocupa el tubo impide la entrada del líquido), pero si se libera la boca superior, entonces penetrará tanto líquido como aire desalojado. Además, si se retira la clepsidra del recipiente cuando ella se ha llenado de líquido, éste no caerá por los pequeños orificios en tanto se mantenga tapado el otro extremo. La boca perforada del artefacto equivale a los poros que hay en la piel, la otra salida del tubo equivale a la nariz, el líquido a la sangre existente en los tubos de carne que atraviesan el cuerpo desde la nariz hasta los poros. La sangre palpita en dichos tubos y, cuando se retira hacia los poros, penetra aire por la nariz; en cambio, cuando la sangre abandona los poros, ella ocupa el lugar del aire que es expelido por la nariz. En fin, el movimiento oscilatorio de la sangre

c) *Reproducción y embriología.*

395 (31 B 64) PLUT., *Quaest. Nat.* 917C: El recuerdo de los placeres del amor lo produce el acto de alimentarse y de que las hembras se unan con los machos, y al mismo tiempo provoca el deseo. Así supone Empédocles que ocurre en los hombres:

Y le sobreviene también el deseo, que determina el
[acoplamiento merced a la digestión[140].

---

determina la inspiración y la expiración: al penetrar aire por la nariz, sale por los poros y viceversa. La agudeza de Empédocles al utilizar este símil es destacable, pero se trata nada más que de una ilustración empírica de un proceso a cuyo conocimiento Empédocles no arribó —de más está decirlo— por nada que se parezca a las modernas técnicas científicas de investigación. No vale la pena discutir las anacrónicas observaciones de quienes, como Farrington y Burnet (cf. *EGP*, página 27), suponen que estamos ante el primer caso de un «experimento científico».

La explicación del símil que hemos dado se basa en la de D. J. FURLEY, «Empedocles and the Clepsydra», *JHS* 77 (1957), 31-34. Ella se basa en considerar que se alude a la respiración a través de todo el cuerpo y no solamente por la nariz, lo que implica afirmar que Aristóteles se habría equivocado al tomar *rinôn* en el v. 4 como el genitivo plural de *rís* (nariz), cuando en verdad se trata de la piel (*rinós*). Una teoría de la respiración por los poros del cuerpo (quizá la misma teoría) puede hallarse en el *Timeo* platónico (79a-c). N. B. Booth ofrece una interpretación bien distinta del fragmento (cf. «Empedocles' account of breathing», *JHS* 80 (1960), 10-15), para lo cual supone —contra Diels y Furley— que el *rinôn* significa «narices» (por lo cual se estaría hablando sólo de la respiración nasal), que en el v. 2 se habla de lo interior del cuerpo y no de su superficie (la palabra *pýmaton* es ambigua) y que el aire de la clepsidra simboliza la sangre de la respiración.

140 Al final de la línea los MSS. traen *diapépseos ammísgon*, que debe ser corregido. No seguimos la lección de DK sino la de Q. CATAUDELLA, «Empedoclea», *RFIC* 38 (1960), 128 y s.: *di'hepséseos ammísgon.* Véase el texto núm. 383, el semen es producido por la sobreabundancia de la alimentación.

396 (31 B 63) ARIST., *Gen. Animal.* I 18, 722b: Empédocles dice que en el [semen] masculino y femenino hay como un símbolo, y que el hijo entero no proviene de ninguno de ellos [por sí solos],

Pero está dispersa la naturaleza de los miembros: parte
[en el [semen] del varón...[141].

397 (31 B 65) ARIST., *Gen. Animal.* I 17, 723a: Si difieren en el embarazo el macho y la hembra, tal como dice Empédocles:

Fueron vertidos en las [regiones] puras: unos se vol-
[vieron mujeres
al toparse con el frío ⟨en cambio otros machos, al
[toparse con el calor⟩[142].

398 (31 A 81) ARIST., *Gen. Animal.* IV 1, 764a: Otros [dicen que la diferenciación de sexos se produce] en la matriz, como es el caso de Empédocles: cuando [el semen] llega a un vientre cálido dice que se producen los machos, y cuando llega a uno frío las hembras. Y lo que constituye la causa de dicha calidez o carácter frío es el flujo de las menstruaciones, que puede ser más o menos caliente y más o menos reciente...

399 (31 A 81) AECIO, V 11, 1: ¿De dónde provienen las semejanzas entre los padres y sus ascendientes? Según Empédocles la semejanza se produce en virtud del predominio del semen genital, mientras que la

---

[141] Un «símbolo», esto es «una contribución, una parte, del cuerpo que se generará» (BIGNONE, pág. 451 n.).

[142] El sujeto de la primera frase está constituido por los dos sémenes (masculino y femenino) de los que se habla en el texto anterior. Las «regiones puras» aluden al útero. La última parte fue reconstruida por DK. Cf. el texto siguiente.

desemejanza se produce cuando se evapora el calor en el semen.

400 (31 A 81) AECIO, V 10, 1: Según Empédocles los mellizos y los trillizos se generan en virtud de la sobreabundancia o de la escisión del semen.

401 (31 A 81) AECIO, V 8, 1: Según Empédocles los monstruos se producen por la sobreabundancia del semen, o por su insuficiencia, o por la confusión de su movimiento, o por su división en muchas partes o porque altera su dirección. Parece así haber prevenido en cierta manera sobre toda su etiología.

402 (31 A 79) SORANO, *Gynaec.* I 57, 42, 12: [El ombligo] está compuesto de vasos en número de cuatro, dos venosos y dos arteriales, a través de los cuales la materia sanguínea y el aire son transportados a modo de alimento para los fetos. Empédocles cree que estos [vasos] están insertos en el hígado...

403 (31 A 83) AECIO, V 21, 1: Dice Empédocles que en los hombres la articulación de las partes [del feto] tiene comienzo a los treinta y seis días y se cumple a los cuarenta y nueve [143].

404 (31 A 84) CENSOR., 6, 1: Empédocles, siendo en esto seguido por Aristóteles, consideró que el corazón se desarrolla antes que todo [otro órgano], porque contiene en grado máximo la vida del hombre.

405 (31 A 83) ORIB. en ATEN., II 78, 13: El físico Empédocles dice también que el macho se forma más rápido que la hembra, y que las partes [del feto] que están a la derecha más rápido que las de la izquierda.

406 (31 A 74) AECIO, IV 22, 1: Empédocles dice que la primera respiración del animal se produce en los

---

143 Cf. el fragmento 153a.

recién nacidos con la retirada de la humedad, al penetrar en los vasos el aire externo por el vacío así creado. Y en seguida se produce la exhalación cuando el calor connatural, en su impulso hacia afuera, expulsa al aire...[144].

VI. EL ALMA HUMANA Y EL CONOCIMIENTO.

a) *Sueño, muerte, locura.*

407 (31 A 85) AECIO, V 24, 2: Empédocles supone que el sueño se produce por el enfriamiento proporcionado del calor existente en la sangre, mientras que la muerte por el enfriamiento absoluto.

408 (31 A 85) AECIO, V 25, 4: Según Empédocles la muerte se produce por la separación del [elemento] ígneo [aéreo, acuoso y terroso][145], consistiendo la estructura humana en la combinación de ellas.

409 (31 A 98) CELIO AUREL., *Morb. Chron.* I 5, 25: Los que siguen a Empédocles dicen que una [forma de locura] procede de la purificación del alma[146], y la

---

144 «Primera» aparece en los MSS. como atributo de animal. Estas líneas fueron corregidas por DK y Bignone en la creencia de que se trata de los primeros seres vivientes que aparecieron en el ciclo (el primer estadio zoogónico de las formas de «naturaleza completa»). No nos parece así, y traducimos en presente.

145 Estas palabras entre paréntesis son agregado de DK. GUTHRIE, I, pág. 226 n., propone suponer que el fuego se separó de los otros elementos (y así hace coincidir plenamente lo que se dice en este texto con el anterior). Pero no creemos que sea necesario.

146 *ex animi purgamento.* Bignone traduce «impuritá dell' animo», o sea lo contrario de lo que se dice en el texto latino, de modo de evitar el aparente contrasentido. Pero la «primera locura» no sería patológica sino sagrada, precisamente la del hombre purificado en el sentido de los *katharmoí.*

otra de una alienación de la mente a partir de una causa o imperfección del cuerpo —de esta última trataremos ahora; y es ésta la que los griegos llaman «*manía*» porque produce una gran angustia.

b) *Pensamiento y sensación*[147].

410 (31 B 3) S. E., *Adv. Math.* VII 124:

Pero vamos, observa con toda tu destreza de qué modo
[cada cosa se hace patente
y al poseer una visión no confíes en ella más que en
[el oído,
ni en el oído resonante más que en las revelaciones de
[la lengua;
y de ninguno de los otros órganos, en cuanto que son
[una vía para inteligir,

---

147 Lo que afirma Aristóteles al comienzo del texto núm. 411 no es exagerado y, como se comprobará a partir de los testimonios siguientes, en Empédocles no existe ningún tipo de oposición entre las sensaciones y el pensamiento. Ello es así no solamente porque Empédocles reivindique contra Parménides el valor de los sentidos (en el texto núm. 410 los considera una «vía para inteligir»: *póros... noésai*), sino porque todos los indicios muestran que la actividad del intelecto (*nóos*) es concebida fundamentalmente como una «visión» o percepción, por supuesto, en términos físicos.

Para un análisis pormenorizado del léxico gnoseológico de Empédocles debe consultarse K. von Fritz, «*noûs, noeîn*, and their derivatives in Presocratic philosophy», II, *CP* 41 (1946), págs. 13-21. Este autor establece, como rasgos distintivos del *nóos* —que en cierto modo marcarían un matiz diferencial respecto de los sentidos—, el hecho de que implica una capacidad mental selectiva y ordenadora de los sentidos, que cubriría la función de planificar acciones y previsiones y, sobre todo, que su función parece ser la de abarcar (*perilambánein*) a su objeto.

tampoco alejes tu confianza, sino que intelige cada cosa
[por el medio en que se haga patente [148].

411 (31 B 106 y 108) ARIST., *Met.* IV 5, 1009b12: Y es en general a causa de suponer que el pensamiento es [lo mismo que] la sensación y que ésta es una alteración, que afirman que lo que se presenta a la sensación es por necesidad verdadero. Por esto Empédocles y Demócrito y, por decirlo así, cada uno de los otros filósofos se han sujetado a tales opiniones. Así, dice Empédocles que al cambiar nuestro estado cambia el pensamiento:

En los hombres la comprensión crece de acuerdo con
[lo presente.

Y manifiesta en otros versos que

En tanto que se vuelven diversos, en esa medida siem-
[pre su
pensamiento también se aplica a cosas diversas... [149].

412 (31 B 105) PORF., *De Styge*: Empédocles parece así decir que la sangre es un órgano para la conciencia:

---

[148] Nótese el contraste de estas líneas con el frag. 7 de Parménides. Las «revelaciones de la lengua» aludirían al sentido del gusto.

[149] Aristóteles cita los versos de Empédocles para mostrar el carácter físico del pensamiento, que se modificará en la medida en que se experimenten cambios corporales. La comprensión (en el primer verso citado, *mêtis* cf. VON FRITZ, *artíc. cit.*, pág. 16, tiene el significado de capacidad mental en general) se acrecienta según lo que está presente en la condición física del sujeto, y no según el objeto presente (pues el primer fragmento es equiparado por Aristóteles al segundo, donde evidentemente se trata del cambio experimentado por el sujeto).

Nutrido [el corazón] en los mares de sangre latiente,
es allí donde principalmente está lo que los hombres
[llaman inteligencia:
pues la sangre que rodea el corazón es para los hom-
[bres la inteligencia[150].

413 (31 A 97) Aecio, IV 5, 8: Según Empédocles [la parte racional del alma se halla] en la constitución de la sangre.

414 (31 A 86) Teofr., *De Sens.* 10-11: Por eso pensamos principalmente con la sangre; porque en ella los elementos están mezclados en grado principal entre sus partes. Y por cierto que todos aquellos seres en los que [las partículas de los elementos] están mezcladas en grado casi igual y semejante sin mayores diferencias, y no son muy chicas ni tampoco excesivas en tamaño, éstos son más sabios y de percepciones más exactas...

415 (31 B 103) Simpl., *Fís.* 331, 10: Y se puede encontrar que en la *Física* de Empédocles se citan muchas [expresiones] tales, como por ejemplo éstas:

Así, por voluntad de la Fortuna, todas las cosas poseen
[pensamiento[151].

---

150 En el primer verso el sujeto de «nutrido» (*tethramméne*, enmienda de Grotius) debe ser el corazón. Pero cf. Bignone, pág. 475. Respecto de la fórmula armónica de la sangre ver el frag. 98. Gracias a que en ella (y, por tanto, en el corazón que la contiene) los elementos se hallan mezclados en idéntica proporción, la sangre se constituye en el órgano principal (no el único) del conocimiento, en virtud del principio de los semejantes. Cf. especialmente el texto núm. 414.

151 Lo mismo expresa Empédocles en el v. 10 del frag. 110. A partir de lo que señala Teofrasto en el texto núm. 423, podría inferirse que la sensación y el pensamiento son comunes a todos los seres (animados o no) debido al fenómeno universal de las emanaciones y los poros (cf. los textos bajo el ítem «d»).

c) *El principio de los semejantes.*

416 (31 B 109) ARIST., *Met.* III 4, 1000b: ...Y el conocimiento es de lo semejante por lo semejante[152].

Pues por la tierra

—expresa Empédocles—

vemos la tierra, por el agua el agua,
por el éter el divino éter, por el fuego el destructivo
[fuego,
el cariño por el cariño, y el odio por el odio funesto[153].

---

152 El conocimiento y la sensación constituyen, como se dijo, procesos de índole física. Por lo mismo, el principio que los explica y regula («lo semejante percibe o conoce a lo semejante») no es más que una aplicación particular del principio físico fundamental de la atracción de los semejantes. En el frag. 90 aparentemente se lo refiere al proceso de nutrición; en el 62, v. 6 actúa sobre el fuego en el contexto zoogónico del período del Odio creciente; en el frag. 22 se expresa que las cosas diversas, para poder formar parte de una mezcla, deben ser vueltas semejantes por obra de Afrodita o la Amistad. Los intérpretes han discutido acerca de si la atracción entre los semejantes debe ser atribuida a la actividad del Odio (que busca reunir en una única masa a cada uno de los elementos, distribuidos entre las criaturas), a la de la Amistad, o bien se trataría de un principio independiente del accionar de ambas fuerzas cósmicas (por ej., BIGNONE, pág. 525). Tras haber examinado el problema, O'BRIEN, pág. 313, concluye que «'lo semejante hacia lo semejante' describe la actividad de ambos, Amor y Odio. Aunque pueda parecer paradójico, para Empédocles el fuego hacia el fuego y el fuego hacia el agua son ambos manifestaciones del principio de que lo semejante es atraído por lo semejante: pues el Amor, cuando une elementos opuestos, los *hace semejantes*» (subr. de O'Brien).

153 El hecho de que se mencionen aquí a la Amistad y al Odio podría permitir la inferencia de que estas dos fuerzas están presentes *inclusive* como parte integrante de la mezcla de elementos que constituye el sujeto de la percepción y del pensamiento. Es pertinente cf. la crítica de Aristóteles en *Del Alma,* I 4, 408a18 y ss.

417 (31 A 86) TEOFR., *De Sens.* 1-2: Parménides, Empédocles y Platón [establecen que la sensación se produce] por lo semejante, mientras que para los seguidores de Anaxágoras y de Heráclito es por obra de lo que es contrario... En lo que se refiere al tema de las sensaciones particulares, los demás casi lo dejan de lado, pero Empédocles intenta remitirlas también a ellas al principio de la semejanza.

418 (31 A 86) TEOFR., *De Sens.* 9-10: Respecto del conocimiento y de la ignorancia dice lo mismo. El pensamiento se produce, en efecto, por obra de los semejantes y la ignorancia por los contrarios, de modo que el pensamiento es lo mismo que la sensación o bien algo muy similar.

d) *Poros y emanaciones.*

419 (31 B 89) PLUT., *Quaest. nat.* 916D: Considera, en efecto, que según Empédocles

Debes saber que hay emanaciones de cuantas cosas [existieron...

y no solamente de los animales, de las plantas y de la tierra y el mar, sino también de las piedras, del bronce y del hierro, salen muchas afluencias ininterrumpidamente. Y efectivamente todas las cosas se destruyen y perecen a causa de que siempre hay algo que fluye y es continuamente arrojado [154].

---

[154] En el fragmento traducimos «debes saber» sin que ello corresponda en verdad al participio *gnoús* («sabiendo»). La doctrina empedóclea de que todos los cuerpos expulsan partículas de sí, si bien constituye la base (junto con el principio de los semejantes) de la concepción que posee de la sensación, le sirve también para explicar otros fenómenos como la muerte (según se dice en este texto y también en Teofrasto DK A 86, 20) y la atracción del imán (texto núm. 425).

420 (31 A 92) PLATÓN, *Menón* 76C:

SÓCRATES. — ¿Quieres que yo te conteste a la manera de Gorgias, para que tú puedas seguirme mejor?

MENÓN. — Quiero, cómo no.

SÓCRATES. — ¿No dices tú acaso, de acuerdo con Empédocles, que de todos los seres se producen ciertas emanaciones?

MENÓN. — Sin duda alguna.

SÓCRATES. — ¿Y que existen poros hacia los cuales y a través de los cuales pasan las emanaciones.

MENÓN. — Por cierto.

SÓCRATES. — ¿Y que, entre las emanaciones, algunas se adaptan a ciertos poros, mientras que otras son más pequeñas o más grandes?

MENÓN. — Eso es.

SÓCRATES. — ¿Y no es así que existe algo que tú llamas vista?

MENÓN. — Pues sí.

SÓCRATES. — A partir de esto, «comprendes lo que te digo», como dice Píndaro: el color es una emanación de las figuras, proporcionado a la vista y sensible [155].

421 (31 A 87) ARIST., *De Gen. y Corr.* I 8, 324b: Para algunos existe la opinión de que cada cosa padece una afección cuando el agente último [156] y principal penetra [en ella] a través de ciertos poros, y expresan ellos que de esta manera vemos, oímos y captamos las demás sensaciones. Asimismo agregan que vemos a través del aire, del agua y de los elementos diáfanos,

---

155 Sobre este pasaje de Platón ver nota 28. Parece probable que, así como de todas las cosas proceden emanaciones, también es universal la presencia de poros en los sujetos; tal cosa podría suponerse a partir de los textos núms. 416 y 423.

156 Es decir, el agente que en último término produce el efecto; las emanaciones y no el agente primero del cual ellas proceden.

porque estas cosas poseen poros invisibles a causa de su pequeñez pero abundantes y dispuestos en hileras, y tantos más tienen cuanto más diáfanos son. Y es así que hay quienes —por ejemplo Empédocles— explican de esta manera algunos otros [fenómenos]; y no solamente los de las afecciones y sus agentes, sino que también dice Empédocles que entran en mezcla todas aquellas cosas cuyos poros guardan proporción entre sí.

422 (31 A 86) TEOFR., *De Sens.* 7: Empédocles afirma lo mismo de todas [las sensaciones] y expresa que la sensación se produce por la adaptación a los poros de cada uno [de los órganos]. Por eso cada uno de ellos no es capaz de discernir los objetos propios de los otros, dado que ocurre que los poros de unos son más anchos y los de otros más estrechos en relación al objeto sensible, y entonces unos pasan con fuerza sin hacer contacto y otros no pueden penetrar en absoluto.

423 (31 A 86) TEOFR., *De Sens.* 12: Lo primero que se le podría objetar a partir de lo que dice Empédocles es esto: en qué se distinguirán los seres animados de los otros en lo que respecta a la sensación. Pues existe la adaptación a sus poros también en los seres inanimados; y él supone por generalización que la mezcla se produce por la proporcionalidad de los poros. Por eso es por lo que no se mezclan el aceite y el agua, a diferencia de los otros líquidos y cosas de las cuales él enumera su peculiar tipo de mezcla. De tal modo, todas las cosas experimentarán sensaciones, y lo mismo será la mezcla que la sensación y el crecimiento; dado que supone que todo se produce por la proporcionalidad de los poros, sin que añada alguna otra diferencia.

424 (31 A 86) TEOFR., *De Sens.* 13: Además, ¿están los poros vacíos o llenos? Pues si están vacíos cae en

contradicción consigo mismo, porque afirma que el vacío no existe en absoluto; si en cambio están llenos, entonces los animales experimentarían sensaciones siempre. Porque es evidente que lo que se adapta a ellos es, según dice, lo semejante[157].

425 (31 A 89) ALEJ., *Cuest.* II 23: Sobre la causa por la cual la piedra de Heraclea [o el imán] atrae al hierro: Dice Empédocles que el hierro es transportado hacia la piedra por las emanaciones que surgen de ambos, y porque los poros de la piedra guardan proporción con las emanaciones del hierro...

e) *Visión*[158].

426 (31 B 84) ARIST., *De Sent.* 2, 437b - 438a: Empédocles parece a veces creer que vemos por una luz que

---

[157] La crítica de Teofrasto apunta a que los poros, si no están vacíos, estarán llenos de emanaciones.

[158] Lo doctrina de Empédocles sobre la visión ofrece a los intérpretes ciertos problemas. El fragmento conservado que se lee a continuación, al utilizar el símil de la linterna, puede parecer dar importancia al ojo como agente activo que emite rayos luminosos hacia el objeto y, de este modo, la explicación se asemejaría a la teoría platónica del *Timeo* 45B, en la que se supone una síntesis de las efluencias ígneas del ojo y las que vienen del exterior. Pero en la descripción detallada de Teofrasto (texto núm. 427) no se alude al supuesto papel del ojo como emisor de eflujos luminosos y agente de la visión, sino que se incluye a ésta dentro del mecanismo general de las sensaciones, esto es, las emanaciones del objeto que penetran en los poros. A estas dos explicaciones distintas alude Aristóteles al terminar de citar el frag. 84, teniendo en mente la doctrina del *Timeo*, la que unas líneas antes había sido asimilada a la Empédocles. La cuestión no nos queda del todo clara, pero parece probable que Aristóteles esté desarrollando indebidamente las implicaciones que surgen del fragmento de Empédocles, y que allí nuestro filósofo no vaya más allá de intentar mostrar que hay fuego en el ojo (cf. BIGNONE, página 249, n. 2).

parte [del ojo], tal como se dijo antes. Dice, a propósito, lo siguiente:

Como cuando alguien que proyecta salir se arma de
[una antorcha
durante la noche invernal, llama de ardiente fuego,
colocando linternas que protegen de toda clase de vien-
[tos;
éstas dispersan el soplo de los vientos agitados,
pero la luz salta hacia fuera en tanto que es más sutil
y brilla a lo largo del umbral de la casa con indomables
[rasgos.
Así entonces el antiguo fuego, encerrado en membranas
y en finos velos, se recluyó en la redonda pupila,
velos éstos que estaban perforados por milagrosos pa-
[sajes.
Ellos preservaban el agua profunda que fluye en torno
[de la pupila,
pero dejaban pasar el fuego, en tanto que es más sutil.

Unas veces explica la visión de esta manera, otras veces por las emanaciones procedentes de los objetos de ella.

427 (31 A 86) TEOFR., *De Sens.* 7-8: También procura referirse a cómo se produce la vista. Dice que dentro del ojo hay fuego, y alrededor suyo ⟨agua,⟩ tierra y aire[159], a través de los cuales penetra el fuego gracias a que es sutil, tal como ocurre con la luz de las linternas. Los poros del fuego y del agua están ubicados en orden alternado; por los del fuego tomamos conocimiento de las cosas blancas y por los del agua de las negras, pues cada una de estas cosas guarda proporción con el poro correspondiente. Los colores son llevados hacia la vista por medio de las emanaciones.

---

159 Que el ojo contenga los cuatro elementos estaba de todos modos implícito en el texto núm. 416.

No todos los ojos están compuestos del mismo modo, ⟨sino que unos lo están de elementos semejantes⟩ y otros de elementos contrarios, y en unos el fuego se halla en el medio mientras que en otros en el exterior. Por ello es por lo que hay animales que ven con mayor agudeza de día y otros, en cambio, de noche: de día, los que poseen menos fuego, porque en ellos la [poca] luz interior es compensada por la [mucha] luz de afuera. Y aquellos que poseen menor cantidad del elemento contrario[160] ven mejor de noche, porque también en ellos resulta colmada la deficiencia. En situaciones inversas se produce ⟨el caso inverso⟩. En efecto, también aquellos en los cuales existe exceso de fuego poseen la vista más debilitada durante el día, porque al abundar el fuego obstruye y retiene los poros del agua. Y lo mismo acontece de noche para aquellos en los que hay agua en exceso, pues el fuego es retenido por el agua. [Ello sucede] hasta que, en los unos, el agua sea apartada por la luz externa o que, en los otros, lo sea el fuego por [la humedad de] el aire. Cada una de estas situaciones es subsanada por el elemento contrario. [El ojo] mejor conformado y óptimo es aquel que está compuesto por iguales cantidades de ambos elementos [—fuego y agua—]. Poco más o menos, esto es lo que dice acerca de la vista.

428 (31 A 91) ARIST., *De Sent.* 2, 437b: Pues si en verdad el ojo fuera fuego, como dice Empédocles y como está escrito en el *Timeo*, y si la visión resultara de la luz que procede de él como de una linterna, entonces ¿por qué no se ejercería también la vista en la oscuridad?

429 (31 A 91) ARIST., *Gen. Animal.* V 1, 779b: No está bien sostener, como dice Empédocles, que los

---

160 Agua.

[ojos] claros son de naturaleza ígnea, mientras que los negros poseen mayor cantidad de agua que de fuego, y que a causa de ello los claros no ven de día con agudeza debido a su carencia de agua, mientras que los otros de noche por su carencia de fuego. Porque la vista, precisamente, en todos los casos no es atribuible al fuego sino al agua.

430 (31 A 88) AECIO, IV 12, 1: [Sobre las imágenes de los espejos] dice Empédocles que se producen por las emanaciones reunidas en la superficie del espejo, vueltas compactas por el elemento ígneo que es segregado por el espejo y que trae consigo al aire intermedio, hacia el cual son llevadas las corrientes[161].

f) *Los demás sentidos.*

431 (31 B 99) TEOFR., *De Sens.* 9: La audición se produce por los ruidos externos[162]: es así que cuando ⟨el aire⟩ es movido por el sonido resuena dentro. De tal modo, el oído sería como una campana que produce los mismos ruidos [que resuenan afuera], por lo cual lo llama

Retoño de carne...

Al moverse el aire golpea contra las partes sólidas y produce el ruido.

432 (31 A 93) AECIO, IV 16, 1: Según Empédocles la audición se produce al pegar el aire contra la parte

---

161 Similar a la explicación que da PLATÓN en *Timeo* 46A.

162 Seguimos los MSS. sin cambiar, como DK, *éxothen* por *ésothen* (en ese caso, tendríamos «ruidos internos»). La audición se produciría del siguiente modo: el objeto externo que produce el ruido arrojaría partículas o emanaciones de aire que, al penetrar en el oído, produciría el movimiento del órgano cartilaginoso, resonando éste como una campana.

sólida, de la que dice que al modo de una campana está colgada dentro del oído, se balancea y es golpeada.

433 (31 B 101) PLUT., *Quest. Nat.* 23, 917E: Acaso las perras, como dice Empédocles,

Rastrean con sus narices partículas de los miembros [de las fieras

y recogen las emanaciones que abandonaron las fieras en los bosques, y a ellas las oscurecen y confunden, al nacer la primavera, los muchísimos olores de las plantas y las malezas[163].

434 (31 A 86) TEOFR., *De Sens.* 9: El olfato se produce con la respiración. Por ello es por lo que poseen mayor olfato aquellos en los que el soplo es más vigoroso. Y de los cuerpos sutiles y livianos emana el olor más fuerte.

435 (31 A 94) AECIO, IV 17, 2: Según Empédocles el olor penetra junto con la respiración del pulmón. Y es así que cuando la respiración se torna difícil no podemos percibir por la irritación, como en el caso de los acatarrados.

436 (31 B 102) TEOFR., *De Sens.* 22: Quizás el respirar no sea en sí mismo la causa del olfato, sino por accidente, como lo atestigua el hecho de los demás animales [que no respiran] y por los fenómenos mencionados. Pero él aún dice, en definitiva, que ésa es la causa, manifestando que

Así, todos los seres poseen parte de respiración y olfato.

---

163 Plutarco cita solamente el primer verso del fragmento. *kérmata* («fragmentos») no está en Plutarco, sino que es tomada de otra fuente.

437 (31 A 86) TEOFR., *De Sens.* 9: En lo que se refiere al gusto y al tacto no determina cómo ni por qué se producen cada uno de ellos, salvo en su aspecto común, a saber, que la sensación consiste en una adaptación a los poros.

438 (31 A 94) ARIST., *De Sent.* 4, 441a: El gusto es una forma de tacto. Y es así que el gusto del agua tiende naturalmente a ser insípido. Es sin embargo necesario, o bien que el agua tenga en sí misma los varios géneros de sabores en grado imperceptible a causa de su pequeñez, como piensa Empédocles...

g) *Placer y dolor.*

439 (31 B 107) TEOFR., *De Sens.* 10: Después de haber contado [164] cómo conocemos cada cosa por medio de la cosa [semejante], agrega al final que

[Pues] a partir de ellos se constituyeron en armonía [todos los seres
y por ellos piensan y experimentan placer y aflicción.

440 (31 B 22) TEOFR., *De Sens.* 16: Pero tampoco da cuenta del placer y del dolor en modo coherente, al establecer que se siente placer por obra de los semejantes y dolor por obra de los contrarios.

Rivales...

son las cosas a causa de que

...mucho se distinguen unas de otras
por su origen, por su composición y por la figura que [llevan impresa.

---

[164] Lo hizo en el frag. 109, por lo cual quedaría en claro que en el fragmento citado a continuación «ellos» alude a los elementos. Para GUTHRIE, II, pág. 229, n. 3, los frags. 107 y 109 forman un solo pasaje, y ello parece factible.

Y porque [Empédocles y Anaxágoras] suponen que el placer y el dolor son una sensación o algo añadido a la sensación, es entonces que no todas las sensaciones se producirán por los semejantes[165]. Además, si las cosas homogéneas obtienen el placer especialmente con el contacto —según dice él—, entonces los elementos congénitos experimentarían en general mayor placer y sensación, puesto que sostiene que la sensación y el placer son producto de lo mismo.

441 (31 A 95) Aecio, IV 9, 15: Según Empédocles los placeres se producen por los semejantes que actúan sobre los semejantes, y en vista de que se produce la compensación de lo faltante, de modo que existe el deseo de lo semejante en lo que posee carencia de algo. En cambio los sufrimientos se producen por los contrarios, pues son hostiles entre sí cuantas cosas difieren en su composición y en la mezcla de los elementos.

442 (31 A 95) Aecio, V 28: Dice Empédocles que los deseos se producen en los animales según la carencia existente en alguno de sus elementos constitutivos, y los placeres se producen a partir de aquello que resulta adecuado a la mezcla de cosas homogéneas y semejantes, y las molestias y los ⟨sufrimientos a partir de aquello que resulta inadecuado⟩[166].

---

165 Es decir, el dolor constituiría una sensación de lo desemejante. Si en verdad Empédocles abusó hasta tal punto del principio de los semejantes como para explicar también el placer a través de él, entonces la crítica de Teofrasto resulta aguda y adecuada.

166 Los últimos renglones están corruptos. Seguimos la reconstrucción de DK.

VII. La doctrina catártica[167].

a) *La Edad de Afrodita y la beatitud originaria.*

443 (31 B 128) Porf., *De abst.* II 21: Esto[168] es atestiguado... también por Empédocles que, cuando expone

---

[167] Bajo este capítulo reuniremos los textos correspondientes a la doctrina contenida en el poema de las *Purificaciones*, referida a la caída de las almas desde la unidad primordial, su itinerario transmigratorio, sus pecados y los ritos que la purifican y le permitirán la progresiva liberación de este mundo de la pluralidad. Ha sido mérito de las últimas décadas dirigir la investigación hacia la detección de elementos comunes entre la doctrina del poema físico y de las *Purificaciones*, de modo de superar la antinomia que desde fin del siglo pasado se supuso que existía entre ambas obras, y que llevó a algunos eruditos a pensar en una conversión espiritual de Empédocles (ver nota 39). Ya en la *Introducción* y en la nota recién mencionada adelantamos nuestra perspectiva general acerca de este problema; consideramos que ambos poemas contienen un núcleo doctrinario común, pero se inscriben en contextos semánticos diversos en virtud de la intención diferente —esotérica y exotérica— del autor. Por lo mismo, reiteramos, la unidad de las obras nos parece que debe ser buscada bajo la forma de paralelismos y analogías y, de ningún modo, a través de la equiparación o identificación de elementos doctrinarios aislados. Para poner un par de ejemplos de esto, podemos apuntar que nos resulta imposible e ilegítimo, a) proyectar hacia las *Purificaciones* el esquema de la «alternancia menor» de la doctrina física, es decir, procurar señalar los estadios de la transmigración del alma correspondientes al período cósmico del Odio creciente y de la Amistad creciente, porque, a todas luces, en el contexto cosmológico observamos una caída progresiva y lineal, mientras que en el caso del alma existiría una caída súbita; o b) preguntarse en qué ámbito cósmico residirán las almas de aquellos personajes superiores que obtienen la liberación antes que los demás (por ej., el mismo Empédocles según el frag. 112, v. 4 y el 146) durante el lapso que resta hasta que la totalidad cósmica se reintegre bajo el Esfero.

[168] A saber, la afirmación de Porfirio de que las primitivas ofrendas y sacrificios ofrecidas a los dioses por los antiguos no eran cruentas.

sobre la génesis de los dioses y los sacrificios, nos lo señala al decir:

Entre ellos no se hallaba el dios Ares, ni el Combate,
ni era rey Zeus, ni Cronos, ni Poseidón,
sino que era reina Cipris,

—que es la Amistad—.

Y ganaban los favores de ella con piadosas ofrendas,
con pinturas de animales, con bálsamos de delicada
[fragancia,
con sacrificios de mirra pura, con perfumado incienso,
y derramando en el suelo libaciones de rubia miel,

lo que aún ahora es conservado por parte de algunos como vestigios de cosas que fueron ciertas,

pero el altar no era regado con la violenta sangre de
[los toros.

Pues creo que al predominar totalmente la Amistad y el sentido de la afinidad, nadie daba muerte a nadie por considerar que el resto de los animales eran sus familiares. Pero cuando arribaron Ares, el Combate, toda batalla y el principio de la guerra, entonces nadie, por vez primera, consideró a nadie como su afín [169].

444 (31 B 130) Esc. a Nic., *Ther.* 452, 36:

Y todos eran dulces y amables con los hombres
—las fieras y los pájaros, y brillaba la amabilidad.

---

169 El tema hesiódico de la Edad de Oro, estado originario de paz, perfección y beatitud que con diversas variantes conocen todas las tradiciones antiguas, es retomado aquí por Empédocles. Para Hesíodo, *Trabajos* 111, el monarca de esta edad era Cronos, luego habría venido una era de Zeus y luego, según otras fuentes ya tardías, una de Poseidón (cf. Servio, *ad Verg., Ecl.* IV 10). La originalidad de Empédocles consiste en adjudicar la monarquía de la edad paradisíaca a Afrodita (o

b) *La ley de la Necesidad.*

445 (31 B 115) HIPÓL., VII 29 [170]: Esto es lo que dice Empédocles sobre su nacimiento:

Yo también soy ahora uno de ellos, exilado de los [dioses y vagabundo,

---

Cipris), y esta innovación respecto de la tradición manifiesta la intención de analogar este estadio protológico a la fase cósmica del Esfero, en que la Amistad posee el poder absoluto.

CORNFORD (*FRtoPh*, págs. 235-236) vio adecuadamente que el Esfero «posee su contrapartida mítica en las *Purificaciones*, que describen la primera edad del hombre como el Reino de Afrodita»; lo mismo K-R, págs. 349-350. Otros, en cambio, consideran que esta edad aúrea debería ubicarse al comienzo del período del Odio creciente, pues el Esfero constituye un estado de unidad indiferenciada y ello mal podría adecuarse a los hombres individuales que el fragmento describe (cf., por ej., MINAR, pág. 238, n. 1; KAHN, pág. 21, n. 54; GUTHRIE, II, pág. 248). Contra esto podemos oponer el hecho de que Empédocles excluya por completo a Ares y al Combate, pero este argumento no es tan importante. Preferimos volver a recordar la posibilidad de que se trate de una figuración simbólica, dirigida a su pueblo, de la unidad absoluta y primordial de que habla el poema físico. Cf. las palabras de Hipólito en el texto núm. 445: «Las almas... que el Odio arranca de lo Uno y *crea* y *produce*».

170 El comentario pormenorizado de Hipólito a este fragmento 115 (véanse los versos completos y en su orden correcto en el cap. siguiente), que contiene el meollo de la doctrina de las *Purificaciones*, resulta sumamente adecuado y esclarecedor, a pesar de alguna transposición platonizante (por ej., habla del mundo inteligible). Sobre todo porque pone de manifiesto los principales paralelismos respecto de la doctrina cosmológica. La alternancia mayor entre lo Uno y lo múltiple, dispuesta ineluctablemente por la Necesidad, es asignada claramente por Empédocles al origen y destino de las almas, pues constituye el contenido del «vasto juramento» que había determinado la asignación de los privilegios del Odio y de la Amistad en el fragm. 30 en el plano de la física. No es, por tanto, errada la interpretación de Hipólito del primer verso citado, según la cual «los dioses» de los que Empédocles dice estar exilado

llamando de este modo dios a lo Uno y a su unidad, en la cual residía antes de ser arrancado por el Odio y de nacer entre los múltiples seres propios del orden cósmico impuesto por el Odio. Dice, en efecto:

⟨Por haber confiado en el furioso⟩ Odio,

llamando Empédocles [Odio] furioso, turbulento e inquieto, al artesano de este mundo. Pues ésta es la condena y la Necesidad a que están sujetas las almas, que el Odio arranca de lo Uno y crea y produce. Y al hablar de este modo:

Errado emite un vano juramento[171],
[uno de] éstos, espíritus[172] *que tienen asignada una [larga vida*[173],

---

no son sino lo Uno o el Esfero. Obsérvese, aunque resulta superfluo señalarlo, que aquí, como en el poema físico, el Odio es el artífice del mundo siguiente al de la unidad. Finalmente, tampoco están aquí ausentes las cuatro raíces —fuego, aire, agua y tierra— que ahora representan los ámbitos por los cuales va pasando el alma que ha perdido la unidad, es decir, las subregiones del escenario de la pluralidad en las cuales ella no puede hallar un alojamiento estable.

171 El acontecimiento básico por el cual las almas se separan de la unidad por obra del Odio, es representado simbólicamente por Empédocles como derramamiento de sangre (cf. el v. 3 del frag. 115) y como perjurio. De este modo se quiebra el reino de armonía (y de ofrendas incruentas, ver texto núm. 443) propio de la edad de la Amistad.

172 Con «espíritus» traducimos el griego *daímones*, demonios, en este fragmento (en los demás casos, frag. 59, textos números 450 y 457, la misma palabra es vertida como «divinidad»). Designa a la esencia trascendente de los seres vivientes, cuyas figuras va adoptando de acuerdo con el itinerario de la transmigración. En nuestras notas, sin embargo, aludimos a este principio con el vocablo «alma», librándonos al uso más común de la palabra. Pero en Empédocles *psyché* aparece una sola vez (frag. 138) aparentemente con el viejo significado de «aliento de vida» o, simplemente, «vida». Sobre los diversos sentidos de *daímon* en los fragmentos y doxografía empedóclea debe

denomina espíritus de larga vida a las almas, porque no las afecta la muerte y viven largas eras:

Por treinta mil estaciones[174] *deben vagar lejos de los [Bienaventurados,*

consultarse el trabajo de M. Détienne, «La 'démonologie' d'Empédocle», *REG* 72 (1959), 1-17. Para el papel del *daímon* en la transmigración cf. nuestra nota 179.

La palabra *psyché* es utilizada con el significado evidente de principio divino, trascendente e inmortal, en algunos textos más o menos contemporáneos de Empédocles o anteriores: Heród., II 123 (como entidad transmigrante), Jenófanes, frag. 7, Ión de Quíos, frag. 4, Pínd., frag. 131 (se dice que ella procede de los dioses) y 133. Por ello es significativo que Empédocles haya preferido el vocablo *daímon*. El significado tradicional de esta palabra es el de «potencia divina, de donde dios, destino... el término se emplea en Homero para designar una potencia divina que no se puede o no se quiere nombrar, de ahí los sentidos de divinidad y destino, por otra parte; el *daímon* no es objeto de culto» (P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, I, París, 1968; s. v.). La etimología de la palabra remonta al verbo *daíomai*, «repartir, dividir, asignar», sentidos que Empédocles debe haber tenido bien presentes, por cuanto corresponden perfectamente a su concepción del *daímon* como fragmento de una unidad divina a la que la Necesidad le asignó el *destino* de emigrar. Véase A. Traglia, pág. 171: «el *daimon* es un dios solamente en potencia»; y Wilamowitz, esp. la n. 1 de pág. 659.

173 No eternos, quizás en el sentido de que no es eterno su destino de emigrar a través del mundo del Odio. En el frag. 23, 8 se dice lo mismo de los dioses.

174 Si Empédocles no tomó esta cifra en sentido simbólico para indicar un lapso indeterminado (como quieren Zeller, ZN, pág. 808 n., y Millerd, pág. 55 n.), una «estación» debe quizás equivaler a un tercio del año solar, como en Homero y Hesíodo (ver *LSJ*, s. v. *hóra*). Entonces, el período de exilio del alma abarcaría 10.000 años y coincidiría con el que asigna Platón, *Fedro* 248e, y posiblemente con Píndaro, frag. 133.

No sería extraño que Empédocles tenga en mente el «Gran Año» (Guthrie, n. 6 en págs. 251-252, menciona en favor de esto el paralelo con Hesíodo, *Teog.* 799) del que

y considera bienaventuradas a aquellas que, por obra de la Amistad, son conducidas de la multiplicidad a la unidad del mundo inteligible. Dice así que ellas deben ir vagando y

Naciendo a lo largo del tiempo bajo todo tipo de figu-
[ras mortales
que truecan uno por otro los penosos rumbos de la
[vida.

Expresa que los penosos rumbos son los cambios y transfiguraciones de las almas en los cuerpos. Tal cosa es lo que significa

Que truecan uno por otro los penosos rumbos de la
[vida.

Porque las almas truecan un cuerpo por otro, reubicadas y castigadas por el Odio, sin que se les permita permanecer en lo Uno. Al contrario, son las almas castigadas por el Odio con todo tipo de penas, y deben cambiar un cuerpo por otro cuerpo. Y añade, en efecto:

El vigor del éter los empuja hacia el mar,
el mar los escupe hacia el suelo terrestre, la tierra a
[los rayos
del sol resplandeciente, y éste los lanza a los torbellinos
[del éter:
uno los recibe del otro, pero todos los aborrecen.

Éste es el castigo que aplica el artesano [de este mundo], al modo en que un herrero transforma el hierro

---

hablan las tradiciones cercano-orientales y griegas, a menudo hecho equivalente al tiempo que demora la precesión de los equinoccios en recorrer la mitad del círculo zodiacal, es decir poco menos de 13.000 años (cf. R. Guénon, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, París, 1970, págs. 22 y ss.). Es probable, por otra parte, que el ciclo de las almas sea el mismo que el ciclo cósmico, como muchos han supuesto.

y después del fuego lo baña en agua. Es así que el éter es el fuego, a partir de donde las almas son reubicadas en el mar por el artesano [de este mundo]... Pero a las almas odiadas... Las reúne la Amistad, que es buena y se apiada de su lamento y del orden confuso y perverso del Odio furioso... Empédocles exhorta a sus discípulos a que se abstengan [de alimentarse] de todo ser animado de este mundo fraccionado en virtud del ordenamiento cósmico del Odio funesto, porque dice que los cuerpos de los animales que devoramos constituyen la morada de las almas castigadas. Y a los que escuchan tales discursos les enseña a contenerse del trato íntimo con mujeres, para que no sirvan y colaboren con las obras que el Odio produce, que siempre disuelve y dispersa la obra de la Amistad. Agrega Empédocles que ésta es la máxima ley del gobierno universal, hablando así:

Hay un oráculo de la Necesidad, antiguo decreto de
eterno, sellado con vastos juramentos, [*los dioses,*

y denomina Necesidad al cambio de lo Uno hacia lo múltiple en virtud del Odio, y de lo múltiple hacia lo Uno por obra de la Amistad. Y cuatro dioses son mortales —fuego, agua, tierra y aire— y dos inmortales, inengendrados y totalmente enemigos entre sí —el Odio y la Amistad.

446 (31 B 116) PLUT., *Quaest. conv.* IX 5, 745C: ...La Gracia de Empédocles

...aborrece a la insoportable Necesidad[175].

---

175 Puesto que la *Necesidad* es quien condena a los espíritus a vagar, puede que la Gracia (*Cháris*) constituya un equivalente de la Amistad; ver KAHN, págs. 20, n. 49.

c) *La caída y la transmigración.*

447 (31 B 119) CLEM., *Strom.* IV 12:

De cuánto honor y de qué cima de felicidad,

como dice Empédocles, que se encuentra aquí tras haber dejado atrás...[176].

448 (31 B 124) CLEM., *Strom.* III 14: Y dice, a su vez,

¡Ay! Oh raza miserable de los mortales, del todo des-
[venturada,
de qué discordias y lamentos habéis nacido.

449 (31 B 125) CLEM., *Strom.* III 14:

De los vivientes hace muertos, cambiando sus figuras,
⟨y de los muertos, vivientes⟩[177].

450 (31 B 126) PORF. en ESTOB., *Ecl.* I 49, 60: El sino de este ordenamiento cósmico y la naturaleza, llamadas divinidad por Empédocles,

La reviste con una túnica de carne que le es extraña,
cambiando el vestido de las almas[178].

---

176 Quizás a partir de la paráfrasis final de Clemente pueda reconstruirse el verso siguiente al que, de todos modos, le falta el complemento de «tras haber dejado...». Ver BIGNONE, pág. 491.

177 El sujeto debe ser una divinidad masculina (¿acaso el Odio, *Kótos?*, BIGNONE, pág. 497). Se alude a la transmigración. El segundo verso es reconstrucción de DK.

178 Este fragmento también lo cita Plutarco, suponiendo como sujeto solamente a la Naturaleza. El participio que utiliza Empédocles, *peristéllousa*, es femenino, a diferencia del texto anterior y, si debiéramos conjeturar un sujeto, podríamos pensar en la Necesidad, que reviste al *daímon* con un cuerpo.

Hemos escrito en la traducción «*la* reviste» para que la lectura concuerde con el contexto, en el que se habla del alma, pero en rigor el objeto debe ser el *daímon*. Si Empé-

451 (31 B 117) HIPÓL., I 3: Y además de todo esto admite la metensomatosis[179] al hablar de este modo:

---

docles utilizó, como dice Porfirio, este mismo vocablo para designar a algo así como el sino y la naturaleza, entonces creemos que la palabra debía tener el sentido de divinidad en general, como en el frag. 59 (donde se alude a los dioses-elementos).

179 La doctrina de la transmigración del alma carecía de una denominación precisa en Grecia clásica. En épocas posteriores se habla de «palingenesia», «metensomatosis» y, mucho más tarde, «metempsícosis». Parece haber surgido en Grecia en modo más o menos repentino, y los testimonios fidedignos de su existencia no van más atrás del siglo v. Heródoto la menciona refiriendo equivocadamente que fue importada de Egipto (II 123; equivocadamente porque los egiptólogos no saben que haya sido sostenida en el valle del Nilo para esa época), y ella está presente sin mayor margen de dudas en la *Ol.* II de Píndaro (sobre esto, ver nuestro trabajo «La vida en el más allá según Píndaro, *Ol.* II», en *Actas del IV Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Resistencia, 1977, págs. 96-104), pero se carece de informaciones antiguas que nos hablen de los términos en que ella habría sido sostenida por Pitágoras, si es que la sostuvo.

La creencia en la transmigración se ha detectado en la historia de la religión y de la filosofía a través de formas muy diversas, y *no siempre* es necesario considerarla como el peregrinar de un alma o *yo sustancial* y *permanente* que va asumiendo distintos cuerpos de animales y humanos como quien se coloca distintos vestidos. Es difícil determinar las características propias de esta doctrina en Empédocles, pero nos inclinamos a pensar que la versión recién parafraseada no se le aplica a él.

El lenguaje que nuestro filósofo emplea en el texto número 450 no nos debe confundir y hacernos considerar al *daímon* como una entidad sustancial que mora en un cuerpo, pues podría tratarse de una simple imagen poética. Más bien, las resonancias etimológicas del vocablo elegido por Empédocles, *daímon*, nos llevan a conjeturar que se trata de un «destino», es decir, de la continuidad causal de vidas de vegetales, animales u hombres que marcan el estado inferior de existencia propio del mundo del Odio que ha quebrado la unidad beatífica. Sobre la doctrina en cuestión

Yo ya he sido antes un muchacho y una muchacha,
un arbusto, un pájaro y un mudo pez de mar[180].

Afirma que todas las almas se transforman en todos los animales. Y, en efecto, el maestro de ellos [—pitagóricos—] dice haber sido Euforbo, el que combatió en Troya, manifestando reconocer su escudo.

452 PLUT., *De exil.* 607D: Dice Empédocles que no es la sangre ni nuestro aliento mezclado, oh hombres, lo que produce la esencia y principio del alma[181]; sino que es el cuerpo el que está modelado a partir de éstos, y es terrestre y mortal. Y por haber venido aquí el alma desde otro lado, él llama eufemísticamente «paseo por fuera» al nacimiento, con el más dulce de los nombres. Pero lo cierto es que ella huye y vaga, expulsada por los decretos y leyes divinas.

---

cf. LONG, *A study of the doctrine of metempsychosis in Greece, from Pythagoras to Plato,* Princeton, 1948, y nuestro trabajo «La doctrina de la transmigración en Grecia preplatónica», *Argos* II (1978).

180 Es posible que estas vidas que Empédocles afirma haber asumido ya contengan una referencia a que ha cumplido su ciclo de purgación bajo cada uno de los elementos (subregiones del mundo del Odio, ver nota 170 y frag. 115, 9-12), es decir, las formas humanas representarían al fuego, mientras que luego se alude a seres de la tierra, del aire y del agua respectivamente.

181 Uno de los mayores argumentos elevados por aquellos que sostienen la existencia de una contradicción doctrinaria entre el poema físico y las *Purificaciones* es el de suponer que la física empedóclea no deja lugar para la transmigración del alma, porque cada ser viviente constituye una combinación efímera de los elementos y no hay ningún «yo» o personalidad consciente que pueda subsistir a la disolución del compuesto, teniendo en cuenta que la conciencia es para Empédocles una función de los elementos mismos. Como se puede ver a partir de lo que expresamos en la nota 179, esta objeción de que no existe un sustrato *físico* que posibilite la transmigración, se basa en la concepción de dicha doctrina bajo una forma deter-

453 Arist., *Del alma* I 4, 408a: Uno podría objetar contra Empédocles esto: puesto que dice que cada una de las partes [del cuerpo] constituye una cierta proporción, ¿es acaso el alma la proporción, o es alguna otra cosa más que se agrega a las partes? Y además ¿es la Amistad causa de una mezcla cualquiera o de aquella que es proporcionada? ¿constituye ella la proporción misma o es otra cosa más allá de la proporción?

---

minada (la asunción de distintos cuerpos por parte de una entidad sustancial permanente) que no tiene por qué haber sido la que Empédocles profesó. De todas maneras, a partir de Cornford (en sus conferencias no publicadas y en *FRtoPh*, págs. 237 y ss.) se buscó dar una solución al problema (pseudoproblema según nosotros) suponiendo que los *daímones* del frag. 115 no son sino porciones o fragmentos de Amistad que se hallan aprisionados en cada cuerpo y, a la muerte, emigran a otros. Este texto de Plutarco y el siguiente de Aristóteles han sido utilizados, precisamente, como principales testimonios en favor de tal hipótesis, y por ello los incluimos aquí. Reconocemos que es atractivo considerar al *daímon* como porción de Amistad porque, si aceptamos la identificación que hace Aristóteles del Esfero con la Amistad (texto núm. 306), cada *daímon* constituiría un fragmento del Esfero y, de ese modo, tendríamos una perfecta coincidencia entre el ciclo cósmico y el del alma. Pero los textos en cuestión no ofrecen ninguna fuerza probatoria: la posibilidad que eleva Aristóteles de que la Amistad constituya «algo más» con respecto a la proporción en que el alma consiste, no deja de ser una elaboración de su propio cuño, y Empédocles no dice nada de eso.

La hipótesis de Cornford fue especialmente desarrollada por O'Brien, págs. 325-336, que identifica los *daímones* del frag. 115 con los del frag. 59 y con los que Plutarco menciona en *De tranq. an.* 474B, que se hacen cargo del alma del recién nacido y lo acompañan como ángeles guardianes. Kahn, por su parte, expresa que cree que hay derecho a aceptar la hipótesis *sin evidencia* visto que «la poesía mística de Empédocles coloca problemas irresolubles con el mero análisis textual» (pág. 27).

d) *La región del exilio*[182].

454 (31 B 118) CLEM., *Strom.* III 14: También Empédocles evidencia estar de acuerdo con él (Heráclito, *frag.* 22) cuando dice:

Lloré y me lamenté al ver una región que no me era [acostumbrada.

---

182 Los cinco textos encabezados por este título aluden, con diferentes matices, al lugar en el cual el alma experimenta su castigo, a saber, la *tierra*. Tal cosa piensan (en especial con referencia al texto núm. 456, que es el que presenta ciertas dudas) BIGNONE, pág. 493 n., JAEGER, *Teología*, págs. 149-150 y n. 91, KAHN, pág. 20, n. 50, y Raven, escribiendo este último que no hay infierno, y la pena se paga en el mundo de los opuestos (*i. e.*, la tierra) (K-R, pág. 352). Nuestra interpretación, no obstante, no se basa en el hecho de que neguemos que el Hades pueda jugar un papel en el contexto de la doctrina de la transmigración, porque ambos términos (el Hades y la vida terrestre como castigo) pueden coexistir perfectamente en la concepción de la vida *post mortem*; para citar un ejemplo de ello, remitimos a la *Ol.* II de Píndaro (cf. vv. 57 y ss.).

El contexto de los frags. 122 y 123 no nos permite dudar de que se está aludiendo a la tierra. Pero la discusión surge en referencia al frag. 121. Proclo (en *Rep.* II 157) relaciona los prados de la Fatalidad de este frag. con la llanura de Láquesis de PLATÓN, *Rep.* X, donde se reúnen las almas antes de que se les asigne la encarnación, testimonio que es aceptado por TRAGLIA, pág. 178. Wilamowitz también ubica estas praderas en el mundo subterráneo (cf. págs. 636-638), y establece una separación entre los frags. 121 y 122 (este último alude incontestablemente a la tierra) a partir de que en el primer caso se habla en tiempo presente y en el segundo en pasado. Ahora bien, en el texto núm. 454 parece muy probable que se aluda al llanto del niño al nacer y, por eso, la región en cuestión debe ser la tierra. Luego, si tomamos como equivalentes la «región que no me era acostumbrada» del frag. 118 y la «triste región» del frag. 121 (WILAMOWITZ, pág. 636, observa que *aterpéa* es una paráfrasis homérica de *asynéthea*), las praderas de la Fatalidad deben ser entendidos también como la tierra. De todos modos, no es posible en esto efectuar afirmaciones demasiado conclusivas, dada la escasez de indicios.

455 (31 B 120) PORF., *Gr. Ninf.* 8, 16: Así, en Empédocles, las potencias conductoras de las almas dicen

Llegamos a esta caverna cubierta... [183].

456 (31 B 121) HIEROCL., *ad c. aur.* 24: [El alma] retorna y recobra su antiguo estado cuando puede huir de lo terrestre y de la

...triste región,

como él mismo dice,

donde el Asesinato, el Rencor y otros grupos de deidades funestas,
las míseras Enfermedades, la Corrupción y las obras disolventes,
merodean en la tiniebla sobre los prados de la Fatalidad.

457 (31 B 122) PLUT., *De tranq. an.* 474B: Y además, según Empédocles, ciertos pares de Moiras y de divinidades se hacen cargo de cada uno de nosotros al nacer y nos inician:

Estaban allí el hada Tierra y el hada Sol de larga vista,
la sangrienta Discordia y la Armonía de grave semblante,
la Belleza y la Fealdad, la Rapidez y la Tardanza,
la amable Veracidad y la Incertidumbre de negros cabellos [184].

---

183 «Conductor de almas» (*psychopompós*) era epíteto del barquero Caronte, que conducía las almas de los muertos hacia el Hades (cf. EURÍPIDES, *Alc.* 362), y de Hermes. Ver también PLATÓN, *Fed.* 107d. La caverna como imagen del mundo terrestre, popularizada por Platón, ha sido supuesta por muchos autores como de origen órfico, punto que no podemos discutir aquí.

184 Sobre estos pares de divinidades (*daímones*) que constituirían algo así como un ángel bueno y uno malo que tutelan

458 (31 B 123) CORNUTO, *Epidrom.* 17: Éstos [—los Titanes—] serían las antinomias de los seres, como las enumera Empédocles en lo que respecta a la naturaleza:

El Nacimiento y la Decadencia, el Reposo y la Vigilia,
el Movimiento y la Quietud, la Grandiosidad de muchas
y la Mácula, el Silencio y la Voz... [*coronas,*

y muchas otras, aludiendo a la mencionada diversidad de las cosas...

e) *La vía de la liberación y su meta.*

459 (31 B 127) EL., *Nat. anim.* XII 7: También dice Empédocles que la mejor migración [del alma] es la de hombre, y si la suerte lo condujera a un animal, se convertirá en león, si a un vegetal, en laurel. Esto es lo que expresa:

Entre las fieras, como leones que se refugian en los [*montes y duermen en tierra*
nacen, y como laureles entre los árboles de hermosa [*melena*[185].

---

a las almas durante la vida, cf. DÉTIENNE, *op. cit.*, págs. 10-11 y 13, que insiste en que no deben ser confundidos con las potencias del frag. 120, aunque en ambos casos se trata de demonios «funcionales» distintos de los *daímones*-almas del frag. 115 (pág. 15). Al colocar en la traducción la palabra «hada» nos inspiramos en BIGNONE, pág. 495 n. Todas estas divinidades femeninas (aparentemente inspiradas en el catálogo de las nereidas de HOMERO, *Il.* XVIII 39 y ss.), lo mismo que las del frag. siguiente, proporcionan una imagen colorida de las tensiones contradictorias y agónicas del mundo del Odio.

185 Todo parece indicar que la liberación del ciclo solamente puede ser lograda a través de un proceso ascendente de transmigraciones que supone, en cada reino, ciertas formas superiores.

460 (31 B 146) CLEM., *Strom.* IV 150: Añade Empédocles que las almas de los sabios se convierten en dioses, escribiendo esto:

Y, al fin, llegan a ser adivinos, poetas, médicos
y príncipes, entre los hombres que habitan sobre la
[tierra,
a partir de entonces florecen como dioses, superiores
[en dignidad[186].

461 (31 B 147) CLEM., *Strom.* V 122: Cuando vivimos con piedad y justicia, obtenemos aquí la beatitud, pero más beatos seremos después de la partida de aquí, poseyendo la bienaventuranza no por algún tiempo, sino pudiendo reposar por la eternidad:

Los que comparten la morada de los inmortales, los
[que en la misma mesa
se hallan, apartados de las aflicciones humanas, indes-
[tructibles,

expresa la poesía filosófica de Empédocles[187].

---

186 Compárese con el frag. 133 de Píndaro. Empédocles, precisamente, reúne las condiciones de adivino, poeta y médico, rangos que evidencian la inminencia de la apoteosis o liberación del ciclo de la transmigración.

187 Los mitos griegos contenían la representación de un futuro feliz, en una tierra lejana, al cual podían acceder los individuos privilegiados —los Campos Elíseos o las Islas de los Bienaventurados (cf. HOMERO, *Od.* IV 56 y ss.; HESÍODO, *Trabajos* 170-173; PÍNDARO, *Ol.* II 70 y ss.: en este último caso se accede allí después de muerto). Tal imagen debe haber estado presente en Empédocles, a modo de una figura simbólica (al igual que en el caso de la Edad de Cipris, ver nota 169) de la unidad beatífica que reconquistarán los espíritus al liberarse del mundo del Odio.

f) *Preceptos y prohibiciones.*

462 (31 B 136) S. E., *Adv. math.* IX 127: Los seguidores de Pitágoras, de Empédocles y del restante número de itálicos, expresan que no sólo existe una comunidad recíproca entre nosotros y los dioses, sino también respecto de los animales irracionales. Pues hay un espíritu único que se propaga a través de todo el mundo a modo de alma y que nos unifica con aquéllos. Por eso cuando los matamos y nos alimentamos con sus carnes, pecamos de injusticia e impiedad, como destruyendo a nuestros parientes. De ahí que estos filósofos exhortaban a abstenerse de los seres animados y decían que pecaban de impiedad los hombres que «enrojecen el altar de los Bienaventurados con sangre caliente», y Empédocles expresa en algún lado:

¿No cesaréis este estrepitoso asesinato? ¿No veis
que os devoráis unos a otros con necedad de espí-
[ritu? [188].

463 (31 B 137) ORÍG., *C. Celso* V 49: Éstos [pitagóricos], en virtud de la fábula del alma que muta de cuerpos, se abstienen de los seres animados y [dicen que] alguien

...levantando a su hijo
lo degüella haciendo una plegaria, el gran insensato...

464 (31 B 135) ARIST., *Ret.* I 13, 1373b: Y como dice Empédocles respecto de no dar muerte al ser animado, puesto que ello no es justo para algunos e injusto para otros,

---

188 La prohibición de matar y alimentarse de animales, íntimamente ligada a la doctrina de la transmigración, parece haber constituido el precepto fundamental dentro de los *katharmoí* o ritos purificatorios. El tardío testimonio de JÁMBLICO, *V. P.* 108 y ss., lo coloca como una imposición del propio Pitágoras.

Pero la ley que vale para todos, a través del
éter de vasto reino y del rayo inmensurable se extiende
[por doquier...

465 (31 B 140) PLUT., *Quest. conv.* III 1, 646D: Y según parece a partir de Empédocles no sólo es necesario abstenerse por completo del laurel, entre las plantas, sino también se deben rehuir todos los demás árboles:

Manteneos completamente aparte de las hojas de lau-
[rel[189].

466 (31 B 141) GELIO, IV 11, 9-10: ...En el poema de Empédocles, que siguió las enseñanzas de Pitágoras, se encuentra este verso:

Miserables, del todo miserables, mantened las manos
[apartadas de las habas.

...Los que juzgaron más diligente y sabiamente los poemas de Empédocles afirman que en este lugar «habas» (*kýamoi*) significan los testículos, a los que según el estilo pitagórico los llama oculta y simbólicamente habas, que son los causantes del quedar encinta (*kyeín*) y muestran la fuerza del engendrar humano...[190].

---

189 Porque el laurel constituye, entre las plantas, la migración privilegiada del *daímon* que marcha hacia su liberación. Ver texto núm. 459.

El infinitivo *échesthai* tiene valor de imperativo, lo mismo que en el fragmento siguiente.

190 La prohibición de comer habas es considerada por ARISTÓTELES, frag. 195 Rose, y por D. L., VIII 34, como precepto pitagórico. BIGNONE, pág. 505 n., sugiere que la explicación de la prohibición que da Gelio puede haber sido deducida de la norma de continencia sexual que se atribuye a Empédocles, especialmente por Hipólito en el texto núm. 445.

467 (31 B 143) TEÓN ESM., 15, 7: Pues dice Empédocles:

Cortándola de cinco fuentes en indestructible bronce... [con esta agua] debe uno lavarse[191].

g) *La «mente sagrada»*[192].

468 (31 B 133) CLEM., *Strom.* V 81: Pues a lo divino, dice el poeta de Agrigento,

---

191 ARISTÓTELES, *Poét.* 21, 1457b, nos dice que «cortándola» tiene aquí el significado de «extrayéndola». Estaríamos ante una purificación con agua lustral (BIGNONE, pág. 508 n., nos remite a EURÍPIDES, *Ifig. Taúr.* 1167).

192 Los dos fragmentos siguientes nos enfrentan a uno de los aspectos de la filosofía de Empédocles más difíciles de interpretar. A pesar de que los tres primeros versos del frag. 134 se asemejan, por su crítica al antropomorfismo, a la descripción negativa del Esfero del frag. 29, no podemos identificar a esta mente divina e inefable con él (a riesgo, en tal caso, de considerar al Esfero no como una fase del ciclo sino como una eterna presencia), porque en el último verso se la superpone al mundo. Tampoco es seguro que deba asimilarse a la Amistad, pues en los fragmentos no hay mayores indicios que permitan tal cosa, salvo quizás el v. 23 del frag. 17 donde se afirma que gracias a Afrodita los hombres «tienen amorosos pensamientos». Se trata, por cierto, de una máxima representación de lo divino que abarca el cosmos entero y que, a partir del adjetivo «inefable» (que no es una óptima traducción de *athésphatos*; cf. *LSJ*, s. v.), parece poseer una trascendencia respecto del mundo y, en el ámbito de éste, constituir la heredad o prolongación de la absoluta sacralidad y perfección del Esfero.

Los fragmentos en cuestión son colocados por Bignone en el poema físico junto con el 131 y 132, basándose en que TZETZES, *Chil.* VII 522, los remite a un supuesto libro tercero de dicho poema. Pero preferimos seguir a DK, porque el contexto que ofrecen las *Purificaciones* nos resulta más adecuado para ellos. Para la identificación de la mente sagrada con la Amistad, cf. BIGNONE, págs. 643-644. GUTHRIE, II, págs. 262-263, insiste adecuadamente en la diferencia de esta divinidad con los elementos y descubre en ello un paso im-

No es posible traerlo al alcance de nuestros ojos
o apresarlo con las manos, medio por el cual la mayor
vía de persuasión accede a la mente de los hombres.

469 (31 B 314) AMONIO, *De interpr.* 249, 1: Por esto también el sabio Agrigento, tras haber fustigado a los mitos de los poetas que se refieren a los dioses como siendo de forma humana, agregá, principalmente sobre Apolo —de quien continuaba versando su discurso— pero también mostrando el mismo tipo de opinión sobre todo dios en sentido absoluto:

Pues no luce una cabeza humana sobre sus miembros,
ni se elevan dos ramas de su espalda,
no tiene pies, ni veloces rodillas, ni velludos órganos
sino que sólo es mente sagrada e inefable, [viriles,
que se lanza por el mundo entero con veloces pensa-
[mientos.

Aludiendo con «sagrada» también a la causa que está más allá del intelecto.

---

portante hacia el descubrimiento futuro del quinto elemento y hacia la concepción de la realidad incorpórea. Un agudo análisis del vocabulario de Empédocles en referencia a la mente sagrada, conteniendo sugestivas y originales direcciones para la investigación, se hallará en C. A. DISANDRO, *Filosofía y Poesía en el pensar griego. Anaxágoras, Empédocles, Demócrito,* La Plata, 1974, págs. 239-247. Los epítetos de *hieré* y *athésphatos* implican, apunta este autor, «la total posesión del vigor originario, no compartido como tal en el decurso mundano, aunque comunicable y actuante (*hieré*); la absoluta concentración del carácter divino, que impide adscribir ese pensar a un numen configurado, a una existencia repartida... El carácter íntimo y eficaz correspondería a *hieré*; la nota de excluyente-capacidad incircunscrita (a los elementos y a las potencias míticas) a *athésphatos*» (página 246).

VIII. Fragmentos probablemente auténticos[193].

a) *De la Naturaleza*[194].

470 (31 B 1) D. L., VIII 60:

Oye tú, Pausanias, hijo del sabio Anquites.

---

193 Las notas correspondientes a este capítulo sólo se referirán a cuestiones relativas a la traducción y a la lectura del texto griego (sobre todo cuando nos apartamos de la lección que figura en DK), excepto cuando los textos hayan sido transcritos en los capítulos anteriores y dichas cuestiones hayan sido ya referidas en sus notas. Sin embargo, cuando sea imprescindible para su comprensión, podremos agregar una somera nota explicativa, siempre que el texto sea presentado en este capítulo por primera vez.

El orden en que ubicamos los fragmentos es el que aparece en DK, dado que ésta no es una versión bilingüe y ello redundará en la comodidad del lector que siga el texto griego de dicha obra. Por lo demás, el orden de DK es, como señalan K-R, pág. 322, «hoy generalmente aceptado» (a falta de otro mejor, agreguemos), salvo por aquellos que, como F. Solmsen, poseen una interpretación del ciclo cósmico distinta de la reconstrucción según la hipótesis de la «doble cosmogonía» y, en consecuencia, proponen una secuencia acorde con ella. De todas maneras, las características del estilo de Empédocles, signado por repeticiones («lo que es necesario, es bueno decirlo aún dos veces» dice en el frag. 25), retrocesos temáticos (por ej., frag. 35, 1-2) y demás recursos, determina que nunca podrá conocerse la secuencia del libro original.

Bignone propuso una serie bastante diversa de la de Diels, cf. el apéndice VI de su obra, págs. 651-676. Algunas de sus sugerencias nos parecen aceptables: a) que después del proemio (frag. 1-5) y de hablar de los elementos, es de suponer que Empédocles se refirió inmediatamente a las dos fuerzas cósmicas, por lo que los frags. 18, 16 y 19 estarían mejor ubicados a continuación del 7; b) que se podría colocar más abajo el grupo 8-15 (según nuestra opinión podría ir después del 23); c) que a continuación de los fragmentos que hablan del Esfero y de su disrupción (27 al 31) sería adecuado suponer que vienen los textos que refieren la formación del cielo y los cuerpos cósmicos; d) pero

471 (31 B 2) S. E., *Adv. math.* VII 122:

Pues las destrezas extendidas por los miembros son [limitadas,
y muchos los males que los acosan y embotan sus pen- [samientos.
Y tras observar sólo una pobre parte de una vida que [no es vida[195]*,*
destinados a muerte temprana, se fugan como humo al [ser arrebatados,
persuadidos tan sólo de aquello que cada uno encontró
dispersados hacia todas partes, todos se jactan de haber [descubierto la totalidad.
Y es así que esto[196] *no es visible a los hombres, ni lo [pueden oír*
ni puede ser abrazado por la inteligencia. Pero tú, ya [que hasta aquí te has acercado
te enterarás de no más de lo que la comprensión del [mortal puede alcanzar.

472 (31 B 3) S. E., *Adv. math.* VII 124:

Pero, oh dioses, apartad de mi lengua la locura de [aquellos[197]

Bignone llevaría demasiado lejos la suposición de que el filósofo describió primero la formación propia del período de la Amistad creciente y, por consecuencia, coloca demasiados fragmentos antes que los que hablan del Esfero.

194 Ver nuestra nota 34.

195 «De una vida que no es vida» es traducción de *zoês abíou,* conjetura de Scaliger no adoptada por DK. El MS. trae *zoési bíou.*

196 El conjunto de verdades que Empédocles va a explicar.

197 De aquellos hombres profanos en general (y no de aquellas cosas, tomamos el *tõn* como masculino). No creemos que se aluda en especial a los filósofos de alguna escuela determinada (Bignone, por ej., pensaba en los eléatas).

y esparcid de mis labios sagrados una fuente pura;
y a ti, Musa[198]*, virgen muy celebrada de blancos brazos,*
te imploro: cuanto es lícito oír a los seres efímeros
envíalo desde la morada de la Piedad impulsando mi
[dócil carruaje.
Mas nunca te forzarán a aceptar las flores de la glo-
[riosa honra
que procede de los mortales, y por ello a hablar más
[allá de lo que la sacralidad permite,
con osadía, puesto que en la cima de la sabiduría estás
[sentada.
Pero vamos, observa con toda tu destreza de qué modo
[cada cosa se hace patente
y al poseer una visión no confíes en ella más que en
[el oído,
ni en el oído resonante más que en las revelaciones de
[la lengua;
y de ninguno de tus otros órganos, en cuanto que son
[una vía para inteligir,
alejes tu confianza, sino que intelige cada cosa por el
[medio en que se haga patente.

473 (31 B 4) CLEM., *Strom.* V 18:

En los viles hay, empero, mucha disposición a descon-
[fiar de los que son poderosos.
Tal como aconseja el testimonio de nuestra Musa,
comprende esto, filtrado[199] *mi discurso en tus entrañas.*

474 (31 B 5) PLUT., *Quaest. conv.* VIII 8, 728E:

...A esconderlas, mudo, dentro del ánimo[200].

198 La musa Calíope, si comparamos con el frag. 131.

199 «Filtrado», *diassethéntos,* de DK. Clemente trae *diatmethéntos,* retenido por Bignone.

200 Véase el contexto del verso citado en el texto núm. 274. Bignone reconstruye el verso de otro modo (págs. 61 y ss.), nosotros seguimos a DK.

475 (31 B 6) AECIO, I 3, 20; S. E., *Adv. Math.* X 315:
Escucha, primero, las cuatro raíces de todas las cosas:
Zeus brillante, Hera dadora de vida, Aidoneo
y Nestis, que con sus lágrimas hace brotar la fuente
[*mortal*[201].

476 (31 B 7) HESIQ.:

Increados [*los elementos*][202].

477 (31 B 8) PLUT., *adv. Col.* 1111F; AECIO, I 30, 1:

Y te diré otra cosa: no existe nacimiento de ninguno
[*de los*
seres mortales, ni tampoco un fin en la funesta muerte,
sino que solamente la mezcla y el intercambio de lo
[*mezclado*
existen, y esto es llamado nacimiento por los hombres.

478 (31 B 9) PLUT., *adv. Col.* 1113A:

Y éstos, cuando mezclados en forma de hombre llegan
[*a la luz*[203] *del éter,*
o en forma de un tipo de fiera salvaje, o de arbusto

---

201 Mucho se ha hablado de la alusión pitagórica contenida en este fragmento. Y, en realidad, si lo comparamos con el juramento pitagórico de la *tetraktýs* (ésta, dice, «contiene la fuente y las raíces de la eterna naturaleza», cf. *Versos de oro* 47-48 (ed. Young) y AECIO, I 3, 8 = DK 58B15), encontramos significativos elementos comunes: la tétrada, la fuente, las raíces. Pero no se puede probar que el texto que transmite el juramento pitagórico sea anterior al siglo III a. C., por lo cual sería más prudente suponer que las tradiciones pitagóricas de época ya tardía habrían recogido la influencia del poema empedócleo, porque suponían que Empédocles (y aun Parménides !) habían sido pitagóricos.

202 Se trata de una glosa del lexicógrafo Hesiquio.

203 El texto original está corrupto, y «la luz del» de nuestra traducción no tiene correlato en el texto de DK, donde sólo dice *eis aithéra* («al éter»). Seguimos a Bignone, que recoge la palabra «luz» (*phós*) que aparece en los manuscritos.

o de pájaro, a esto lo llaman entonces nacer,
y cuando se separan, a esto a su vez lo llaman muerte
[desdichada.
No usan los nombres con justicia, y aún yo mismo me
[expreso así por la costumbre.

479 (31 B 10) PLUT., *adv. Col.* 1113A:

Muerte... vengadora...

480 (31 B 11) PLUT., *adv. Col.* 1113C:

Ingenuos: pues no poseen pensamientos de largo al-
[cance
aquellos que suponen que lo que previamente no era
[puede llegar a ser,
o que algo puede morir y ser completamente destruido.

481 (31 B 12) PS. ARIST., *M. J. G.* 2, 6, 975b; FILÓN, *De aet. mundi* 2, 3, 5:

Pues es imposible que algo llegue a ser a partir de lo
[que no es,
y es irrealizable e inconcebible[204] *que perezca lo que*
[es,
porque siempre estará allí donde pueda ser ubicado
[por cualquiera en toda ocasión.

482 (31 B 13) AECIO, I 18, 2; PS. ARIST., *M. J. G.* 2, 28, 976b:

No hay nada en el todo que sea vacío o lleno.

483 (31 B 14) PS. ARIST., *M. J. G.* 2, 28, 976b:

Y, del todo, nada hay vacío: ¿de dónde, pues, podría
[provenirle algo más?

---

204 *ápyston,* «inconcebible» es conjetura de Mangey tomada por DK. Pero Filón tiene *ápauston.*

484 (31 B 15) PLUT., *adv. Col.* 1113D:

Un hombre sabio no podría predecir esto en su corazón:
que mientras viven eso que llaman vida,
mientras tanto existen, y miserias y dichas les sobre-
[vienen,
pero antes de que los mortales se ensamblen y [des-
[pués de que] se disuelvan, no son nada.

485 (31 B 16) HIPÓL., VII 29:

Pues así como antes eran, así también serán, y nunca,
[creo,
el Tiempo inconmensurable quedará vacío de este
[par[205].

486 (31 B 17) SIMPL., *Fís.* 157, 25 y 161, 14; PLUT., *Amat.* 756D; CLEM., *Strom.* V 15:

Algo doble diré: Una vez creció hasta ser Uno solo
desde muchos, y otra vez se separó hasta ser muchos
[desde Uno[206].
Doble es la generación de los seres mortales, doble su
[desaparición;
pues una generación es procreada y hecha perecer por
[la concurrencia de todas las cosas[207],
y otra es criada y se volatiliza a su vez al separarse
[éstas.
Y ellos nunca cesan de cambiar ininterrumpidamente,
ya confluyendo hasta ser Uno por causa de la Amistad,
ya, en cambio, conducido cada uno separado por el
[rencor del Odio.

---

205 La Amistad y el Odio.

206 El sujeto, tácito, podría representar a la totalidad de los seres del universo (cf. GUTHRIE, II, pág. 153). Otra posibilidad es la de tomar a lo Uno como sujeto.

207 Cf. nota 102.

⟨Así, en tanto se habituaron a constituirse en Uno des-
[de muchos⟩[208]
y como, a su vez, al separarse lo Uno se realizan los
[muchos,
de este modo están sujetos al nacimiento y su vida no
[es estable;
pero en tanto que nunca cesan de intercambiar ininte-
[rrumpidamente,
así, siempre son, inmutables a lo largo del ciclo.
Pero vamos, oye mi relato, pues la enseñanza hace
[crecer la mente.
Como ya dije antes al indicar los confines de mi relato,
algo doble diré: Una vez creció hasta ser Uno solo
desde muchos, y otra vez se separó hasta ser muchos
[desde Uno:
fuego, agua, tierra y la inmensa altura del aire,
y el funesto Odio separado de ellos, igual en todo res-
[pecto[209]*,*
y la Amistad entre ellos, semejante en largo y en ancho.
Obsérvala con el intelecto, no quedes con ojos de asom-
[bro:
es ella a quien la consideran innata en los miembros
[de los mortales,
y por ella tienen amorosos pensamientos y realizan
[amigables tareas,
llamándola por el nombre de Alegría o de Afrodita;
sin que la haya percibido, yendo y viniendo entre ellos,
[ningún
hombre mortal. Oye, empero, el trayecto no engañoso
[de mi discurso.

---

208 Verso que falta en los manuscritos y añadido por DK sobre la base de que está presente en el frag. 26, cuyos versos 5, 6, 9-12 y 1 son, respectivamente, la repetición (con pocas variantes) de los 7, 8, 10-13 y 29 de este frag. 17. Ver las notas al texto núm. 317.

209 Ver el final de la nota 66.

Todos ellos son semejantes y de la misma edad,
pero cada uno es dueño de diferentes prerrogativas y
[posee su propio carácter,
y predominan por partes en el girar del tiempo.
Y, además de ellos, nada hay que se produzca ni que
[cese de ser.
Pues si perecieron ininterrumpidamente, ya no podrían
[ser;
¿Y qué cosa podría hacer que el todo crezca? ¿Y de
[dónde podría provenir?
¿Y de qué modo podría desaparecer, ya que nada está
[carente de ellos?
Ellos son, empero, los mismos, pero corriendo uno a
[través de otro
llegan a ser tales y cuales cosas, y son siempre y con-
[tinuamente los mismos.

487 (31 B 18) PLUT., *de Is. et Os.* 370D:

Amistad.

488 (31 B 19) PLUT., *de prim. frig.* 952B:

Amistad que liga[210].

489 (31 B 20) SIMPL., *Fís.* 1124, 9:

En la masa de los miembros mortales es claramente
[visible esto:
a veces, por causa de la Amistad, confluyen en uno
[todos
los miembros a los que les ha tocado formar un cuerpo,
[en la plenitud de la vida floreciente;
y a veces, nuevamente, partidos por malvadas Discor-
[dias,

210 Plutarco expresa que así llama Empédocles al «elemento húmedo» (?), contrario al fuego o elemento disolvente.

cada uno vaga por separado en la rompiente de la vida.
Y del mismo modo ocurre con los arbustos y con los
[peces que moran en el agua,
con las fieras que se guarecen en los montes y con las
[aves de alado vuelo.

490 (31 B 21) SIMPL., *Fís.* 159, 13; ARIST., *De Gen. y Corr.* I 1, 314b; GAL., *de simpl. med. temp.* II 1; PLUT., *de prim. frig.* 949F; ARIST., *Met.* III 4, 1000a[211]:

Y vamos, observa estos testimonios para los discursos
[anteriores[212],
por si hubiera en lo precedente alguna carencia en
[cuanto a su forma,
observa al sol brillante[213] *a la vista y totalmente cálido,*
y a cuantos seres inmortales están empapados de ca-
[lor[214] *y resplandor radiante,*
y a la lluvia, sombría y glacial por encima de todo;
y de la tierra surgen cosas firmes[215] *y sólidas.*
En el Rencor todos tienen aspecto distinto y se hallan
[escindidos,
pero en la Amistad marchan juntos y se desean mu-
[tuamente.
De ellos procede, pues, todo lo que fue, es y será,
brotaron los árboles, los hombres y las mujeres,

---

211 Este fragmento es interesante desde un punto de vista lingüístico como ejemplo de las variaciones que Empédocles realiza de las formas épicas tradicionales. Cf. VAN GRONINGEN, en *Mnemosyne* XXIV 2, 174 (cit.).

212 Ver nota 77.

213 Traducimos *leukón* por «brillante».

214 *eídei* («por el calor») es conjetura de DK.

215 *thelemná*, con épsilon, «cosas firmes», es colocada por DK a partir del *thélemnon* de Hesiquio en el códice Marciano. Simplicio trae *thelemá* («por su voluntad») o *thelemná* (ambas con eta). Otra lección es *thélymna* (Sturz), que O'BRIEN, pág. 267, cree probablemente correcta.

las fieras, los pájaros y los peces que se nutren en el [agua,
y también los dioses de larga vida, superiores en dig- [nidad.
Son ellos, pues, los mismos, pero corriendo uno a tra- [vés de otro
se vuelven de apariencia diversa; hasta tal punto se [transmutan por la mezcla.

491 (31 B 22) SIMPL., *Fís.* 160, 26; TEOFR., *De Sens.* 16:

Todos ellos están en concordia con sus propias partes,
el Radiante[216]*, la tierra, el cielo y el mar,*
partes que se hallan en los seres mortales, alejados de [ellos.
Del mismo modo, aquellas cosas que son más aptas [para la mezcla
se aman entre sí, habiéndose vuelto semejantes por [obra de Afrodita.
Pero son rivales aquellas que mucho se distinguen unas [de otras
por su origen, por su composición y por la figura que [llevan impresa,
totalmente extrañas a la coexistencia y muy afligidas
a causa de los designios del Odio[217]*, pues es quien les [ha dado origen.*

492 (31 B 23) SIMPL., *Fís.* 159, 27:

Y como cuando los pintores decoran las ofrendas reli- [giosas
—hombres bien diestros en su arte por la comprensión [que poseen—

---

216 *ēléktor*, radiante, es epíteto homérico del sol y casi su sinónimo.

217 *neíkeos ennesíēisin* («a causa de los designios del Odio») es conjetura de Panzerbieter.

ellos, tomando pinturas multicolores en sus manos
y mezclándolas con armonía, con un poco más de unas
[y menos de otras,
ejecutan con ellas figuras que se asemejan a todas las
[cosas,
creando árboles, hombres y mujeres,
fieras, aves y peces que se nutren en el agua,
y también dioses de larga vida, superiores en dignidad.
Así, no dejes que el engaño arrastre tu ánimo a creer
[que existe alguna otra
fuente de donde procedan las cosas mortales, al menos
[de las innumerables que se manifiestan.
Antes bien, debes admitir esto con certeza, ya que oíste
[el relato de parte de un dios.

493 (31 B 24) PLUT., *de def. orac.* 418C:

...Haciendo que un extremo se toque con el otro
no se debe proseguir sólo uno de los senderos de mis
[relatos[218].

494 (31 B 25) PLATÓN, *Gorgias* 498e:

...Pues lo que es necesario, es bueno decirlo aún dos
[veces.

495 (31 B 26) SIMPL., *Fís.* 33, 18[219].

Y predominan por partes en el girar del ciclo,
y se consumen unos en otros y se acrecientan en la
[parte que le asigna el destino.
Son ellos, pues, los mismos, pero corriendo uno a tra-
[vés de otro
se vuelven hombres y diversas razas de fieras

---

218 La interpretación, como observa VAN GRONINGEN, *Mnemos.* 24, 2, 181, es insegura. Quizás Empédocles solicita una lectura «cíclica» de su poema.

219 En este frag. se repiten varias líneas del frag. 17. Cf. notas 82 a 86.

ya confluyendo en un único orden por causa de la [Amistad
ya, en cambio, conducido cada uno separado por el [rencor del Odio,
hasta que creciendo juntamente queden totalmente sub-[sumidos y se vuelvan Uno.
Así, en tanto se habituaron a constituirse en Uno desde [muchos
y como, a su vez, al separarse lo Uno se realizan los [muchos,
de este modo están sujetos al nacimiento y su vida no [es estable;
pero en tanto que ellos nunca cesan de cambiar inin-[terrumpidamente,
así, siempre, son, inmutables a lo largo del ciclo.

496 (31 B 27) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 926D; SIMPL., *Fís.* 1183, 28[220]:

Allí ni se distinguen los veloces miembros del sol[221]
ni el frondoso género[222] *terrestre, ni el mar.*
Así, permanece firme en el hermético reducto de la [Armonía
el redondo Esfero que goza de la quietud[223] *que lo [rodea.*

---

220 Tomamos la cita de Simplicio y de Plutarco como un único fragmento. Ver fin de nota 106 y las citas de los doxógrafos en textos núms. 285 y 340.

221 Para la versión de DK de este verso se desechan las variantes de Plutarco.

222 Plutarco, que transmite este verso, tiene *génos* («género»), que es sustituido por *ménos* («vigor», «fuerza») por Bergk, conjetura recogida por DK. En favor de lo primero, cf. VAN GRONINGEN, «Trois notes sur Empédocle», *Mnemosyne* 9 (1956), 221.

223 Tomamos *moniei* como derivado del verbo *ménō* y, en consecuencia, traducimos «quietud»: ver esp. JAEGER, *Teología* pág. 142. La otra posibilidad era derivarlo de *mónos*, como Diels, y traducir «soledad». Cf. *LSJ*.

497 (31 B 27a) PLUT., *Max. cum princip. phil.* 777C:

No hay disputa ni lucha inconveniente en sus miem-
[bros[224].

498 (31 B 28) ESTOB., I 15, 2:

Pero [era] por todas partes igual ⟨*a sí mismo*⟩[225] *y*
[completamente ilimitado,
redondo Esfero que goza de la quietud que lo rodea[226].

499 (31 B 29) HIPÓL., VII 29; SIMPL., *Fís.* 1124, 1:

Pues de su espalda no se elevan dos ramas,
ni hay pies en él, ni rodillas veloces, ni órganos geni-
[tales,
sino que era un Esfero ⟨*por todas partes*⟩ *igual a sí*
[mismo.

500 (31 B 30) ARIST., *Met.* III 4, 1000b; SIMPL., *Fís.* 1184, 12:

Pero una vez que el magno Odio se crió en sus miem-
[bros
y se lanzó en busca de sus prerrogativas, al cumplirse
[el tiempo
que, ciertamente, les fue establecido por el vasto jura-
[mento...

501 (31 B 31) SIMPL., *Fís.* 1184, 2:

Todos los miembros del dios se agitaron unos tras otros.

---

[224] Atribuido por Wilamowitz a Empédocles. Alude indudablemente al Esfero (contra esto, no obstante, ver MINAR, página 135, n. 2).

[225] *heoí*, «a sí mismo» es agregado de DK. Vertimos aquí *apeiron* por la más obvia traducción de «ilimitado», pero para ZELLER, ZN, pág. 781, significa «redondo», remitiendo al frag. 434 de ESQUILO y a ARISTÓTELES, *Fís.* 207a.

[226] K-R, pág. 326, consideran que este fragmento y el 27 constituyen uno solo.

502 (31 B 32) [ARIST.], *de ling. insecab.* 972b:

La articulación liga dos cosas[227].

503 (31 B 33) PLUT., *De amic. multit.* 95A:

Como cuando el jugo de higuera hizo cuajar y cohe-
[sionó la blanca leche...[228].

504 (31 B 34) ARIST., *Meteor.* IV 4, 381b:

Habiendo unido harina con agua...[229].

505 (31 B 35) SIMPL., *Del Cielo,* 528, 30 y 587, 8, *Fís.* 32, 11; ARIST., *Poét.* 25, 1461a; ATEN., X 423; PLUT., *Quaest. conv.* 677D[230]:

Mas yo, volviendo sobre mis pasos, transitaré el camino
[de los himnos
que antes pronuncié, trasvasando un discurso de otro,
esto es: cuando el Odio alcanzó el fondo máximo
del torbellino, y la Amistad llega al centro del remo-
[lino,
allí, entonces, todos ellos confluyen hasta ser uno solo,
no en seguida, sino uniéndose voluntariamente por uno
[y otro lado.
Y al mezclarse éstos surgieron millares de razas mor-
[tales;
pero muchos permanecieron sin mezclarse, alternando
[con los que estaban confundidos

---

227 Podría quizá referirse a la articulación de los miembros animales obrada por la Amistad. Cf. BIGNONE, pág. 426. Verso reconstruido por DK.

228 Según surge del contexto de Plutarco, el verso ilustra la unión realizada por la Amistad.

229 Empédocles habría introducido la comparación con un panadero para aludir a lo mismo que en los dos fragmentos anteriores (el participio *kollésas* es masculino).

230 Para este fragmento ver nota 108.

—todos aquellos que el Odio retenía en suspenso. Pues
[él aún, no sin reproches
se alejó totalmente de ellos hacia los últimos límites
[del círculo,
sino que en parte permanecía y en parte había aban-
[donado los miembros.
Pero siempre, cuanto más se alejaba, tanto más se
[producía
la amable e inmortal embestida de la irreprochable
[Amistad.
En seguida se hicieron mortales aquellos que antes co-
[nocieron la inmortalidad,
y mezclados[231] *los que antes eran puros, trocando sus*
[rumbos.
Y al mezclarse éstos surgieron millares de razas mor-
[tales,
dotadas de toda clase de figuras, algo maravilloso de
[contemplar.

506 (31 B 36) Estob., *Ecl.* I 10, 11; Arist., *Met.* III 4, 1000b:

Al confluir éstos, el Odio se colocó en el confín[232].

---

231 *zorá*, que vertimos como «mezclados» nos enfrenta a un problema muy discutido; referimos *prín* («antes») a *ákreta* («puros», sin mezcla).

En cambio, varios eruditos, consideraron a *zorós* con el significado de sin mezcla o puro, es decir, lo contrario, por ej. M. R. Arundel, en *CR* 76 (1962), 109-111, y West, *CR* 80 (1966), 135-136. La primera autora prefiere la versión de la cita de Aristóteles en *Poét.*, *zorá te prín kékreto*, en vez de *zorá te tá prín ákreta* de Plutarco y Ateneo, y cree que es preferible tomar *prín* con *zorá*. Pero más convincente nos parece O'Brien, *CR* 79 (1965), 1-4, con quien está de acuerdo nuestra traducción.

232 K-R, pág. 347 n., propone que esta línea no es sino el v. 7 del frag. 35.

Tomamos *ex* como adverbial.

507 (31 B 37) ARIST., *De Gen. y Corr.* II 6, 333a:

La tierra acrecienta su propio cuerpo[233], *y el éter al [éter.*

508 (31 B 38) CLEM., *Strom.* V 48:

Pero vamos, te diré primeramente el origen del sol[234],
y de dónde llega a ser manifiesto todo lo que ahora [vemos,
la tierra, el mar de olas agitadas, el aire húmedo
y el titán éter, que encierra todas las cosas en su ciclo.

509 (31 B 39) ARIST., *Del Cielo* II 13, 294a:

Si fueran realmente infinitas las profundidades de la [tierra y el éter abundante,
como vanamente circula por la lengua de muchos
y surge de la boca de quienes sólo ven una pequeña [parte del todo[235].

510 (31 B 40) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 920C:

El sol de agudos dardos y la bienhechora luna.

511 (31 B 41) MACROB., *Sat.* I 17, 46:

Pero habiéndose reunido éste se traslada alrededor del [vasto cielo.

512 (31 B 42) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 929C:

...Ella cubrió sus rayos,
al pasarle por arriba, y oscureció tanta parte de la tierra
cuanta es la anchura de la luna de ojos brillantes[236].

---

233 «Cuerpo», *démas*. Otros MSS. traen *génos*.

234 Cf. nota 72.

235 Según Aristóteles, Empédocles censuraba aquí a Jenófanes para quien, de acuerdo con DK 21A47 y 21B28, las raíces de la tierra llegaban a lo infinito.

513 (31 B 43) FILÓN, *de prov.* II 70; PLUT., *De fac. in orbe lun.* 929E:

Así el rayo [solar] tras golpear el ancho círculo de la [luna...[237].

514 (31 B 44) PLUT., *De Pyth. or.* 400B:

Lanza sus rayos al Olimpo[238] *con temerario semblante.*

515 (31 B 45) AQ. TAC., 16, 43, 6M:

Alrededor de la tierra gira una luz circular y extraña.

516 (31 B 46) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 925B:

Como gira el eje de un carro, que en la punta [rue-[da]...[239].

517 (31 B 47) ANECD., *Bekk.* I 337, 13:

Ella observa el círculo sagrado de su señor, que tiene [enfrente[240].

518 (31 B 48) PLUT., *Plat. Quest.* 1006F:

La tierra produce la noche al interponerse a los res-[plandores

⟨del sol⟩.

---

236 El primer verso y la mitad del segundo son inciertos. Seguimos la lección de DK.

237 Se alude al reflejo de la luz solar en la luna y su vuelta a la tierra. El texto latino de Filón quizá permite la reconstrucción del verso siguiente a éste: cf. BIGNONE, pág. 436.

238 El cielo. El sujeto es el sol.

239 Ver texto núm. 366 y nota.

240 El sujeto es la luna. Traducimos *hagés* como «sagrado» y no «redondo».

519 (31 B 49) PLUT., *Quaest. conv.* VIII 3, 720E:

De la noche, desierta, ciega...[241].

520 (31 B 50) TZETZES, *Alleg.* 83:

Desde el mar trae Iris viento o enorme lluvia[242].

521 (31 B 51) HEROD., *Schem. Hom.* en STURZ, *Et. Gud.* 745:

Hacia lo alto velozmente...[243].

522 (31 B 52) PROCLO, *Timeo* II 8, 26:

Debajo del suelo arden muchos fuegos.

523 (31 B 53) ARIST., *De Gen. y Corr.* II 6, 334a; *Fís.* II 4, 196a:

En su recorrido se encontró de este modo, pero a me-
[nudo de otro[244].

524 (31 B 54) ARIST., *De Gen. y Corr.* II 6, 334a:

El éter se hundía en la tierra con grandes raíces.

525 (31 B 55) ARIST., *Meteor.* II 3, 356a:

Mar, sudor de la tierra.

---

241 Plutarco cita el fragmento con referencia al aire oscuro «de la noche...».

242 Se habla del arco iris. Cf. el frag. 32 de Jenófanes.

243 Corre el fuego. «Hacia lo alto», *anópaion*: cf. HOM., *Od.* I 320.

244 El contexto de la cita de Aristóteles de este fragmento y del siguiente es éste: «Pues el Odio obra la separación [de los elementos], pero el éter es transportado hacia arriba no por obra del Odio sino, según dice, como por azar (sigue el frag. 53). Y otras veces expresa también que el fuego por su propia naturaleza se conduce hacia arriba, y el éter, dice, (sigue el frag. 54)».

526 (31 B 56) HEFEST., *Ench.* 1, 2, 13:

La sal se cristalizó por el impulso de las radiaciones
[del sol.

527 (31 B 57) SIMPL., *Del Cielo* 586, 29; ARIST., *Del Cielo* III 2, 300b:

En ella[245] *brotaron muchas cabezas sin cuello,*
y vagaban brazos desnudos desprovistos de hombros,
y erraban ojos solitarios carentes de frente.

528 (31 B 58) SIMPL., *Del Cielo* 587, 18:

Miembros aislados... erraban.

529 (31 B 59) SIMPL., *Del Cielo* 587, 20:

Pero cuando una divinidad[246] *se mezcló más y más con*
[otra divinidad,
éstos[247] *se reunían según el modo en que cada uno se*
[encontraba,
y muchos otros, además de ellos, se engendraron inin-
[terrumpidamente.

530 (31 B 60) PLUT., *adv. Col.* 1123B:

Rebaños que doblan los pies al marchar[248]*, de innume-*
[rables manos.

531 (31 B 61) EL., *Nat. anim.* XVI 29; SIMPL., *Fís.* 371, 33; ARIST., *Fís.* II 7, 198b:

Muchos seres con un rostro y con un pecho de cada
[lado nacieron,

---

245 En la tierra.

246 «Divinidad» es traducción de *daímon*; ver notas 178 y 181.

247 Los miembros animales.

248 Con estas siete palabras vertimos *heilípoda*. Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnanre...*, s. v.

y surgió prole vacuna con rostro humano, y a la inversa,
vástagos humanos con cabeza de buey, y combinaciones
[de partes varoniles
con partes de naturaleza femenina, equipados con oscu-
[ros[249] *órganos [genitales].*

532 (31 B 62) SIMPL., *Fís.* 381, 29; ARIST., *Fís.* II 8, 199b:

Y ahora, vamos, oye cómo a los nocturnos retoños de
[hombres y mujeres
llorosas los condujo hacia arriba el fuego cuando se
mi relato, pues, no es vano ni necio. [separó;
Primero se elevaban de la tierra[250] *formas de naturaleza*
[completa,
que poseían porciones de ambos, agua y calor,
a éstos los enviaba hacia arriba el fuego, que deseaba
[alcanzar a su semejante.
Empero ellos no ostentaban aún la figura graciosa de
[sus miembros,
ni la voz, ni el órgano propio de los varones.

533 (31 B 63) ARIST., *Gen. Animal.* I 18, 722b:

Pero estaba dispersa la naturaleza de los miembros:
[parte en el [semen] del varón...

534 (31 B 64) PLUT., *Quaest. nat.* 917C:

Y le sobreviene también el deseo, que determina el
[acoplamiento merced a la digestión.

---

249 «Oscuros», *skierόis* es tomado por DK. Diels y Burnet leían *steirois*, «estériles».

250 Relacionamos *chthónos* con el verbo y no con el sustantivo *týpoi*; en ese caso hubiera habido que traducir «formas de tierra», como lo hacen DIELS y MILLERD, pág. 70. Cf. O'BRIEN, págs. 203-204.

535 (31 B 65) ARIST., *Gen. Animal.* I 17, 723a:

Fueron vertidos en las [regiones] puras: unos se vol-
[vieron mujeres
al toparse con el frío ⟨en cambio otros machos, al to-
[parse con el calor⟩.

536 (31 B 66) ESC. a EURÍP., *Fen.* 18:

Praderas quebradas... de Afrodita[251].

537 (31 B 67) GAL., *in Epid.* VI 48:

Pues en su parte más cálida, el vientre es procreador
[de machos;
por eso los varones son morenos, de constitución más
y más velludos. *[fuerte*[252]

538 (31 B 68) ARIST., *Gen. Animal.* IV 8, 777a:

Al décimo día del octavo mes se produce el pus blan-
[co[253].

539 (31 B 69) PROCLO, *Rep.* II 34, 25:

Dos veces procreadoras[254].

540 (31 B 70) RUFO EFES., *De nom. part. hom.* 229, 166, 11:

Recipiente de piel[255].

---

251 Llama así al órgano sexual femenino. El escoliasta que cita este fragmento expresa que allí «tiene lugar el nacimiento de los hijos».

252 *hadromeléstero*i es corrección de Karsten. Los MSS. traen *androdésteroi* («viriles»), retenido por Bignone.

253 O sea, la leche de la madre, que según nos indica Aristóteles era concebida como producto de la putrefacción de la sangre.

254 Por el contexto de la cita sabemos que se alude a las mujeres, que pueden concebir a los siete o nueve meses.

255 Así llamaría Empédocles a la más delgada de las dos

541 (31 B 71) SIMPL., *Del Cielo*, 529, 28:

Por si fuera algo endeble tu convicción sobre estas [cosas,
[te diré] cómo, cuando el agua, la tierra, el éter y el [sol
se mezclaron, se produjeron figuras y colores de seres [mortales,
tantos como ahora existen armonizados por Afrodita...

542 (31 B 72) ATEN., VIII 3348:

Cómo grandes árboles y peces marinos...[256].

543 (31 B 73) SIMPL., *Del Cielo* 530, 5:

Y así entonces Cipris, después de que humedeció la [tierra en la lluvia,
aprestándose a darles formas[257], *las entregó al veloz [fuego para que las consolide...*

544 (31 B 74) PLUT., *Quaest. conv.* V 10, 4, 685F:

Conduciendo a la estirpe no musical de los prolíferos [peces[258].

---

membranas que envuelven el feto. *amnion* significa «piel de cordero» pero, como observa CHANTRAINE (*Diction.*, cit.) Empédocles podría haber puesto la palabra en relación con *Od.* III 444, donde significaba un vaso para recoger la sangre del sacrificio.

256 Esta línea probablemente debe pertenecer al contexto del fragmento anterior.

257 *eídea* es lección de DK aprobada por Bignone. Diels originariamente traía *ídea* («calores»).

258 El sujeto podría haber sido Afrodita, *ámouson* («extraño a las musas», «no musical») alude, poéticamente, a la mudez de los peces.

545 (31 B 75) SIMPL., *Del Cielo* 530, 8:

Y los que, entre ellos[259], *están constituidos por un in-*
[terior compacto y un exterior blando,
habiendo obtenido tal acuosidad de manos de Cipris...

546 (31 B 76) PLUT., *Quaest. conv.* I 2, 5, 618B; PLUT., *de fac. in orbe lun.* 927F:

Esto ocurre en las pesadas conchas de los seres que
[habitan el mar,
y por cierto, de los caracoles y de las tortugas de piel
[pétrea:
allí verás a la tierra habitando la parte más exterior
[de la piel[260].

547 (31 B 77-78) PLUT., *Quaest. conv.* III 2, 2, 649C; TEOFR., *caus. plant.* I 13, 2:

[Y los árboles] de perennes hojas y frutos, florecieron
con abundancia de frutos todo el año, según el aire[261].

548 (31 B 79) ARIST., *Gen. Animal.* I 23, 731a; TEOFR., *caus. plant.* I 7, 1:

Y así primero producen sus huevos[262] *los grandes árbo-*
[les del olivo...

---

259 Entre los animales. Pero según Bignone se incluirían también los vegetales.

260 Citado por Plutarco con el objeto de mostrar que la divinidad no siempre coloca el fuego en la parte superior y la tierra en la inferior.

261 «Según el aire» alude —nos aclara el contexto de Teofrasto— al tipo de mezcla que ella puede tener. Estas dos líneas fueron reunidas por Karsten y, según apunta BIGNONE, pág. 548, describirían una edad de oro del mundo.

262 Empédocles presenta una analogía entre animales y plantas.

549 (31 B 80) PLUT., *Quaest. conv.* V 8, 2, 683D:

Por eso son de maduración tardía las granadas y suculentas[263] *las manzanas.*

550 (31 B 81) PLUT., *Quaest. nat.* 912C; ARIST., *Tóp.* IV 5, 127a:

El vino es el agua que procede de la corteza, podrida en la madera.

551 (31 B 82) ARIST., *Meteor.* IV 9, 387b4:

Lo mismo son los pelos, las hojas, las espesas alas de los pájaros
y las escamas nacidas sobre los robustos miembros.

552 (31 B 83) PLUT., *De fort.* 98D:

...A los erizos, en cambio,
se les ponen tiesos en las espaldas los pelos, como agudos dardos.

553 (31 B 84) ARIST., *De Sent.* 2, 437b:

Como cuando alguien que proyecta salir se arma de una antorcha
durante la noche invernal, llama de ardiente fuego,
colocando linternas que protegen de toda clase de vientos;
éstas dispersan el soplo de los vientos agitados,
pero la luz salta hacia fuera en tanto que es más sutil
y brilla a lo largo del umbral[264] *de la casa con indomables rasgos.*

---

263 Es discutible el significado de *hypérphloia*, que aquí decidimos traducir por «suculentas».

264 Alejandro, en su comentario al pasaje de Aristóteles, supone que aquí *belós* quiere decir «cielo», y así traduce DK; Bignone, en cambio, coloca *orizzonte*. Pero «umbral» es el significado corriente de la palabra.

Así entonces[265] *el antiguo fuego, encerrado en membra-*
[nas
y en finos velos, se recluyó[266] *en la redonda pupila,*
velos éstos que estaban perforados por milagrosos pa-
[sajes.
Ellos preservaban el agua profunda que fluye en torno
[de la pupila,
pero dejaban pasar el fuego, en tanto que es más sutil.

554 (31 B 85) SIMPL., *Fís.* 331, 3:

Y la benévola llama obtuvo una fútil parte de tierra[267].

555 (31 B 86) SIMPL., *Del Cielo* 529, 21:

De ellos produjo los ojos indestructibles la divina Afro-
[dita.

556 (31 B 87) SIMPL., *Del Cielo* 529, 24:

Habiéndolos conectado Afrodita con broches de cari-
[ño[268].

557 (31 B 88) ARIST., *Poét.* 21, 1458a; ESTRAB., VIII 364:

...Una única visión se produce de ambos.

558 (31 B 89) PLUT., *Quaest. Nat.* 916D:

Debes saber que hay emanaciones de cuantas cosas
[existieron...

---

265 En el tiempo en que Afrodita creó los ojos.

266 *locházeto*, «se recluyó».
Algunos manuscritos, en cambio, traen *echeúato*.

267 Simplicio nos hace saber que se habla de la constitución de las partes u órganos de los animales, por lo cual este texto debe referirse a los ojos, cuya pupila contiene una llama (cf. el fragmento anterior).

268 Nuevamente se refiere a los ojos, lo mismo que el fragmento siguiente.

559 (31 B 90) PLUT., *Quaest. Conv.* IV 1, 3, 663A; MACR., *Sat.* VII 5, 17:

Así lo dulce cogió a lo dulce, lo amargo se lanzó sobre
[lo amargo,
lo agrio fue hacia lo agrio, y lo cálido se colocó sobre
[lo cálido[269].

560 (31 B 91) ALEJ., *Cuest.* II 23:

Con el vino... concuerda mejor, en cambio con el aceite no quiere[270].

561 (31 B 92) ARIST., *Gen. Animal.* II 8, 747a:

[Como] el cobre mezclado con el estaño[271].

562 (31 B 93) PLUT., *de def. or.* 433B:

Con el tejido de lino se mezcla el brillo del claro aza-
[frán[272].

563 (31 B 94) PLUT., *Quaest. Nat.* 39:

Y el color negro en el fondo de un río surge de la
[sombra,
y lo mismo se observa en los antros de las cavernas[273].

---

[269] Explicación del proceso de nutrición a partir del principio de atracción de los semejantes.

[270] Dicho del agua, que se mezcla con el vino mas no con el aceite.

[271] Según Aristóteles, al hablar Empédocles de las mulas, daba este ejemplo de cómo puede producirse algo sólido a partir de la mezcla de dos cosas que no lo son.

[272] Este verso alude al proceso del teñido de telas. Para nuestra traducción hemos seguido el texto tal cual aparece en los manuscritos (*krókou... aktls,* «el brillo... del azafrán). [DK, en cambio, trae *kókkos... aktés* («la baya del saúco»), según respectivas conjeturas de Diels y Wilamowitz.]

[273] Fragmento transmitido a través de la traducción latina de Gilberto Longolio (1542), hecha sobre un original griego hoy perdido.

564 (31 B 95) SIMPL., *Del Cielo* 529, 26:

Cuando ellos[274]*, en manos de Cipris, por vez primera*
[fueron producidos.

565 (31 B 96) SIMPL., *Fís.* 300, 19; ARIST., *Del Alma* I, 5, 410a:

Y la amable tierra, en los crisoles de su amplio pecho,
obtuvo dos octavas partes del fulgor de Nestis,
y cuatro de Hefesto. Y nacieron los blancos huesos
milagrosamente ajustados con el cemento de Armonía.

566 (31 B 97) ARIST., *Part. Animal.* I 1, 640a:

...La espina dorsal...[275].

567 (31 B 98) SIMPL., *Fís.* 32, 3; 331, 3:

Y la tierra se encontró con ellos en proporciones casi
[iguales,
con Hefesto, con la lluvia y con el éter resplandeciente,
tras amarrar en los puertos terminales de Cipris,
ya en proporción un poco mayor o menor que el máxi-
[mo.
Y de ellos nació la sangre y otras formas de carne.

568 (31 B 99) TEOFR., *De Sens.* 9:

Retoño de carne... [*el oído*].

569 (31 B 100) ARIST., *De Respir.* 7, 473a-b:

De este modo todos los seres inspiran y expiran: en
[todos ellos se extienden
a lo largo de la superficie del cuerpo tubos de carne
[vacíos de sangre,

---

274 Los ojos.

275 Explica Aristóteles que la actual forma de la espina dorsal se debió a una rotura por torsión.

y en sus bocas, abundantes conductos perforan
los últimos extremos de la piel de parte a parte, de tal
[modo que la sangre
es albergada, al tiempo que se obtiene un libre acceso
[para el éter.
Entonces, cuando la delicada sangre se retira de allí,
el éter hirviente irrumpe con furiosas olas,
y cuando ella salta fuera, se produce la expiración. Tal
[como cuando una muchacha
juega con una clepsidra de brillante bronce:
Cuando coloca su esbelta mano sobre la boca del tubo
y la sumerge en la masa de agua plateada que retro-
[cede,
nada de lluvia penetra en el vaso, sino que es apartada
por el volumen de aire que presiona desde dentro sobre
[los abundantes orificios,
hasta que ella deje de contener la abundante corriente.
[Entonces, por el contrario,
al retroceder el soplo aéreo penetra una cantidad equi-
[valente de agua.
Del mismo modo, cuando el agua se halla en la pro-
[fundidad del bronce
estando cubierta la boca o poro por la carne mortal,
el éter exterior que presiona por entrar retiene la lluvia
controlando su superficie sobre las puertas de la criba
[estrepitosa,
hasta que ella suelte su mano. Entonces, al revés de lo
[que antes ocurría,
al avanzar el soplo aéreo una cantidad equivalente de
[agua emprende la retirada.
Y lo mismo sucede con la delicada sangre que se agita
[a lo largo de los miembros
cuando volviendo sobre sus pasos se retira al interior,
al punto desciende la corriente de éter, precipitándose
[en oleadas,

pero cuando aquélla salta hacia afuera, en seguida se
[expira una cantidad semejante.

570 (31 B 101) PLUT., *De Curios.* 520E; *Quaest. nat.* 917E; PS. ALEJ., *problem.* III 102:

Rastreando con sus narices partículas de los miembros
[de las fieras,
aquellas que dejaron detrás de sus pies sobre el tierno
[césped [mientras vivían]...

571 (31 B 102) TEOFR., *De Sens.* I 305, 8:

Así, todos los seres poseen parte de respiración y olfato.

572 (31 B 103) SIMPL., *Fís.* 331, 10:

Así, por voluntad de la Fortuna, todas las cosas poseen
[pensamiento.

573 (31 B 104) SIMPL., *Fís.* 331, 13:

Y en tanto que a las cosas más livianas les tocó reunir-
[se en su caída...[276].

574 (31 B 105) PORF., *De Styge* en ESTOB., *Ecl.* I 49, 53:

Nutrido [el corazón] en los mares de sangre latiente
es allí donde principalmente está lo que los hombres
[llaman inteligencia:
pues la sangre que rodea al corazón es para los hom-
[bres la inteligencia.

575 (31 B 106) ARIST., *Del Alma* III 4, 427a; *Met.* III 5, 1009b:

---

276 A juicio de Bignone este fragmento pertenecería a la cosmogonía de la Amistad creciente, en contraste con el 53 (pág. 475).

En los hombres la comprensión crece de acuerdo con
[lo presente.

576 (31 B 107-109)[277] TEOFR., *De Sens.* 10; ARIST., *Met.* II 4, 1000b y *Del Alma* I 2, 404b:

Pues por la tierra vemos la tierra, por el agua el agua,
por el éter el divino éter, por el fuego el destructivo
[fuego,
el cariño por el cariño, y el odio por el odio funesto.
A partir de ellos se constituyeron en armonía todos los
[seres
y por ellos piensan y experimentan placer y aflicción.

577 (31 B 108) ARIST., *Met.* III 5, 1009b; FILÓP., *Met.* 486, 13:

En tanto que se vuelven diversos, en esa medida siem-
[pre su
pensamiento también se aplica a cosas diversas...

578 (31 B 110) HIPÓL., VII 29; S. E., *Adv. Math.* VIII 286:

Pues si tú, sosteniéndolas[278] *bajo tu mente firme,*
piadosamente llegas a contemplarlas, con inmaculadas
[disciplinas,
entonces todas ellas te estarán presentes para toda la
[vida,

---

277 Tomamos estos dos fragmentos como formando una sola pieza, de acuerdo con la sugerencia de GUTHRIE, II, pág. 229, n. 3. En DK los tres primeros versos forman el fragm. 109 y los dos últimos el 107.

278 Se alude a las doctrinas reveladas a Pausanias por Empédocles, con alto margen de probabilidad. Ciertas palabras que se utilizan en este fragmento (por ej., *epopteúseis* en el v. 2) muestran a las claras que nos hallamos en el marco de una enseñanza de carácter iniciático.

y a partir de ellas adquirirás muchas otras: pues cre-
[cen por sí mismas
en cada carácter, según sea la naturaleza de cada uno.
Mas si tú aspiraras a cosas distintas, que entre los
[hombres
existen por millares, miserias que embotan los pensa-
[mientos,
entonces sin duda ellas[279] *te abandonarán rápidamente*
[con el girar del tiempo,
añorando llegar al que es su propio origen:
sabe, pues, que todas las cosas poseen pensamiento y
[una porción de inteligencia.

579 (31 B 111) D. L., VIII 59; CLEM., *Strom.* VI 30:

De cuantos remedios hay para los males y resguardo
[para la vejez
te informarás, porque para ti solo realizaré yo todo
[esto.
Apaciguarás la furia de los infatigables vientos, que
[sobre la tierra
se agitan y destruyen con sus soplos los campos culti-
[vados.
Y aún, si quieres, dirigirás sus soplos en sentido favo-
[rable;
y colocarás después de la lluvia sombría una sequía
[oportuna
para los hombres, y después de la sequía estival dis-
[pondrás
las corrientes que nutren a los árboles y que irrigan
[el éter[280],
y retornarás del Hades el vigor de un hombre muerto.

---

279 Las verdades o doctrinas verdaderas que, en caso de que el discípulo no sea capaz de conservarlas, retornarán al «reino de la Piedad», que es «su propio origen»: cf. frag. 3.

280 La parte final de este verso es de reconstrucción dudosa.

b) *Purificaciones.*

580 (31 B 112) D. L., VIII 62; CLEM., *Strom.* VI 30:

Oh amigos, que en la gran villa que mira al rubio [Agrigento
habitáis, en las alturas de la ciudad, dedicados a no- [bles tareas,
venerables puertos para los extranjeros, ignorantes del [mal[281]*,*
os saludo. Yo, dios inmortal para vosotros, ya no más
voy honrado por todos, tal como lo merezco, [mortal,
coronado con cintas y con floridas guirnaldas.
Cuando llego a las villas florecientes, por ellos[282]*,*
hombres y mujeres, soy adorado. Y me siguen
a miles preguntándome dónde está el camino que lleva [al beneficio,
los unos requiriendo vaticinios, los otros, para las en- [fermedades
más diversas buscan escuchar una palabra curativa,
pues desde hace tiempo están atravesados por arduos [⟨dolores⟩[283]*.*

581 (31 B 113) S. E., *adv. math.* I 302:

¿Pero por qué me ocupo de estas cosas, como si reali- [zase una gran empresa,
puesto que me hallo por encima de los hombres mor- [tales en todo desgraciados?

---

281 Este verso, que falta en D. L., es transmitido por DIODORO, XIII 83. Para Fränkel es espurio.

282 Referimos *toîsin* («por ellos») al «todos» del v 5, con DK. Bignone, en cambio, lo vincula con las cintas y las guirnaldas.

283 *amph'odýneisin* es conjetura de Bergk.

582 (31 B 114) CLEM., *Strom.* V 9:

Oh amigos, sé que la verdad está presente en las pala-
que yo pronunciaré; pero muy difícil se hace [bras
para los hombres e irritante el impacto de la convicción
[sobre su ánimo[284].

583 (31 B 115) HIPÓL., VII 29; PLUT., *de exil.* 607C, *De Is. et Os.* 361C; PLOT., IV 8, 1:

Hay un oráculo de la Necesidad, antiguo decreto de
[los dioses,
eterno, sellado con vastos juramentos, [que dice]:
Cuando alguien pecaminosamente mancha sus miem-
[bros con sangre derramada
o, errado ⟨por causa del Odio⟩[285] *emite un vano jura-*
[mento,
éstos, espíritus que tienen asignada una larga vida,
por treinta mil estaciones deben vagar lejos de los
[Bienaventurados,
naciendo a lo largo del tiempo bajo todo tipo de figu-
[ras mortales
que truecan uno por otro los penosos rumbos de la
Pues el vigor del éter los empuja hacia el mar, [vida.
el mar los escupe hacia el suelo terrestre, la tierra a
[los rayos
del sol resplandeciente, y éste los lanza a los torbellinos
[del éter:
uno los recibe del otro, pero todos los aborrecen.
Yo también soy ahora uno de ellos, exilado de los dio-
[ses y vagabundo,
por haber confiado en el furioso Odio.

---

[284] Comparar con PARMÉNIDES, frag. 8, v. 12.
[285] Conjetura de Diels.

584 (31 B 116) PLUT., *Quaest. Conv.* IX 5, 745C:

...[*La Gracia*] *aborrece a la insoportable Necesidad.*

585 (31 B 117) D. L., VIII 77; HIPÓL., I 3:

Yo ya he sido antes un muchacho y una muchacha,
un arbusto, un pájaro y un mudo pez de mar.

586 (31 B 118) CLEM., *Strom.* III 14:

Lloré y me lamenté al ver una región que no me era
[*acostumbrada.*

587 (31 B 119) CLEM., *Strom.* IV 12; PLUT., *de exil.* 607D:

De cuánto honor y de qué cima de felicidad...

588 (31 B 120) PORF., *Gr. Ninf.* 8, 61, 19:

Llegamos a esta caverna cubierta...

589 (31 B 121) HIEROCL., *ad c. aur.* 24; PROCLO, *Rep.* II 157, 24, y *Crát.* 103; SINES., *de provid.* 1:

...Triste región
donde el Asesinato, el Rencor y otros grupos de deida-
[*des funestas,*
las míseras Enfermedades, la Corrupción y las obras
[*disolventes*[286],
merodean en la tiniebla sobre los prados de la Fata-
[*lidad.*

590 (31 B 122) PLUT., *de tranq. an.* 474B:

Estaban allí el hada Tierra y el hada Sol de larga vista,
la sangrienta Discordia y la Armonía de grave sem-
[*blante,*

---

286 Traducimos *érga reustá* por «obras disolventes» siguiendo a Bignone, pero la interpretación es controvertida.

la Belleza y la Fealdad, la Rapidez y la Tardanza,
la amable Veracidad y la Incertidumbre de negros
[cabellos.

591 (31 B 123) CORNUTO, *Epidrom.* 17:

El Nacimiento y la Decadencia, el Reposo y la Vigilia,
el Movimiento y la Quietud, la Grandiosidad de muchas
y la Mácula, el Silencio y la Voz... [coronas,

592 (31 B 124) CLEM., *Strom.* III 14; TIMÓN, fr. 10 Diels:

¡Ay! Oh raza miserable de los mortales, del todo des-
[venturada,
de qué discordias y lamentos habéis nacido.

593 (31 B 125) CLEM., *Strom.* III 14:

De los vivientes hace muertos, cambiando sus figuras,
‹y de los muertos, vivientes›.

594 (31 B 126) PLUT., *de esu carn.* 998C; PORF. en ESTOB., *Ecl.* I 49, 60:

La reviste con una túnica de carne que le es extraña.

595 (31 B 127) EL., *N. H.* XII 7:

Entre las fieras, como leones que se refugian en los
[montes y duermen en la tierra,
nacen, y como laureles entre los árboles de hermosa
[melena.

596 (31 B 128) PORF., *De abst.* II 20 y ss.:

Entre ellos no se hallaba el dios Ares, ni el Combate,
ni era rey Zeus, ni Cronos, ni Poseidón,
sino que era reina Cipris.

Y ganaban los favores de ella con piadosas ofrendas,
con pinturas de animales, con bálsamos de delicada
[fragancia,
con sacrificios de mirra pura, con perfumado incienso,
y derramando en el suelo libaciones de rubia miel.
Pero el altar no era regado con la violenta sangre de
[los toros[287],
sino que lo más abominable entre los hombres era
el devorar los sagrados miembros tras arrebarles la
[vida[288].

597 (31 B 129) PORF., *V. Pitág.* 30; D. L., VIII 54:

Había entre ellos un hombre de saber trascendente,
quien adquirió vastísima riqueza en su mente,
señor de todo tipo de obras sabias.
Cuando proyectaba todo el poder de su mente,
observaba con facilidad cada una de todas las cosas
[[que serían]
tanto en diez como en veinte vidas de hombres.

598 (31 B 130) ESC. a NIC., *Ther.* 452, 36, 22:

Y todos eran dulces y amables con los hombres
—las fieras y los pájaros, y brillaba la amabilidad.

599 (31 B 131) HIPÓL., VII 31:

Si en gracia de un ser efímero[289], *Musa inmortal,*

---

287 Visto el doble significado de *phónos*, la traducción alternativa sería «con la violenta masacre de los toros». *akrétoisi* («violentas») es conjetura de Scaliger.

288 Vertimos *thymós* por «vida», aunque en otros casos la tradujimos por «ánimo».

289 «Ser efímero» a nuestro juicio debe aludir al propio Empédocles. La interpretación es difícil; Diels lo tomaba en sentido neutro («algo efímetro») y para Kranz y Wilamowitz se trataría de una persona, quizá Pitágoras.

⟨te agradó⟩[290] *que nuestras solicitudes llegaran a tu*
[corazón,
acude otra vez ahora a este suplicante, Calíope,
que va a exponer un recto discurso sobre los dioses
[felices.

600 (31 B 132) CLEM., *Strom.* V 140:

Feliz aquel que obtuvo la riqueza de los pensamientos
[divinos,
miserable, en cambio, aquel a quien sólo lo ocupa una
[oscura opinión sobre los dioses.

601 (31 B 133) CLEM., *Strom.* V 8:

No es posible traerlo al alcance de nuestros ojos
o apresarlo con las manos, medio por el cual la mayor
vía de persuasión accede a la mente de los hombres.

602 (31 B 134) AMONIO, *De Interpr.* 249, 1:

Pues no luce una cabeza humana sobre sus miembros,
ni se elevan dos ramas de su espalda,
no tiene pies, ni veloces rodillas, ni velludos órganos
sino que sólo es mente sagrada e inefable, [viriles,
que se lanza por el mundo entero con veloces pensa-
[mientos.

603 (31 B 135) ARIST., *Ret.* I 13, 1373b; CIC., *Rep.* 11, 19; S. E., *Adv. Math.* IX 126:

Pero la ley que vale para todos, a través del
éter de vasto reino y del rayo inmensurable se extiende
[por doquier...

---

[290] Conjetura de Wilamowitz (*hdde toi*).

604 (31 B 136) S. E., *Adv. Math.* IX 127:

¿No cesaréis este estrepitoso asesinato? ¿No veis
que os devoráis unos a otros con necedad de espíritu?

605 (31 B 137) S. E., *Adv. Math.* IX 129; ORÍG., *C. Celso* V 49:

Y el padre, levantando a su hijo que ha cambiado de [forma,
lo degüella haciendo una plegaria, el gran insensato. [Ellos no saben[291]
lo que hacen al sacrificar al suplicante. Y él, además, [sordo a los clamores,
tras degollarlo prepara en sus recintos el malévolo [festín.
Del mismo modo, el hijo apresa al padre y los niños [a la madre,
y arrebatándose la vida comen de su propia carne.

606 (31 B 138) ARIST., *Poét.* 21, 1457b:

Extrayendo la vida con el bronce...[292].

---

291 Cf. VAN GRONINGEN, *Mnemos* (1956), 221-224, de quien tomamos la versión de *aporeúntai* (enmienda de Diels, los manuscritos traen *poreúntai*) como «sans savoir ce qu'ils font». Van Groningen propone distinguir en el episodio que narra el fragmento entre: a) el sacrificador propiamente dicho (v. 1), b) los ayudantes del sacrificador («ellos», v. 2) y c) el dueño de casa que, según lo acostumbrado, contrataba a los sacrificadores.

292 Aristóteles cita este fragmento junto con el 143 como ejemplos de metáfora. Aquí la palabra «extrayendo» (*aroúsas*) significa «cortando» (*tamónta*), exactamente a la inversa que en el otro fragmento mencionado. Por otra parte, estamos ante el único texto de Empédocles donde aparece la palabra *psyché*, que traducimos por «vida».

607 (31 B 139) PORF., *De abst.* II 31:

¡Ay de mí! ¿Por qué un día despiadado no me hizo pe-
[recer
antes de haber pensado [cometer] en mis labios el
[criminal acto de la voracidad?

608 (31 B 140) PLUT., *Quaest. conv.* III 1, 2, 646D:

Manteneos completamente aparte de las hojas de laurel.

609 (31 B 141) GELIO, IV 11, 9; DÍDIMO, *Geoponic.* II 35, 8; CALÍM., fr. 128; CRATES, fr. 17:

Miserables, del todo miserables, mantened las manos
[apartadas de las habas.

610 (31 B 142) Papiro 1012, col. 18 VOLL. HERC., *Coll. alt.* VII 15:

Pues a él, ni el palacio cubierto de Zeus que lleva la
[égida
‹lo recibe, ni tampoco el techo de Hades ni el de la
[voz quejumbrosa› [293].

611 (31 B 143) TEÓN ESM., 15, 7; ARIST., *Poét.* 21, 1457b:

Cortándola de cinco fuentes en indestructible bronce...

612 (31 B 144) PLUT., *De coh. ira* 464B:

...Hacer ayuno de la maldad.

---

293 El segundo verso posee muchas lagunas, y nosotros lo traducimos de acuerdo con la feliz conjetura de DK. Creemos que se habla del espíritu (*daímon*) transmigrante (que no alcanza ni la vida beatífica ni el descanso perdurable después de la muerte) y no de la divinidad del frag. 134, 4-4, como quiere ZAFIROPULO, pág. 303. De todas maneras, no queda claro el sentido de las últimas palabras.

613 (31 B 145) CLEM., *Protr.* 2, 27:

Puesto que estáis agitados por insoportables maldades
nunca aliviaréis el ánimo de las infortunadas afliccio-
[*nes.*

614 (31 B 146) CLEM., *Strom.* IV 150:

Y, al fin, llegan a ser adivinos,, poetas, médicos
y príncipes, entre los hombres que habitan sobre la
[*tierra,*
a partir de entonces florecen como dioses, superiores
[*en dignidad.*

615 (31 B 147) CLEM., *Strom.* V 122:

Los que comparten la morada de los inmortales, los
[*que en la misma mesa*
se hallan, apartados de las aflicciones humanas, indes-
[*tructibles.*

616 (31 B 148) PLUT., *Quaest. conv.* V 8, 2, 683E:

[*El cuerpo,*] *tierra que envuelve a los mortales*[294].

617 (31 B 149) PLUT., *Quaest. conv.* 8, 2, 683E:

[*Aire*] *que reúne las nubes.*

618 (31 B 150) PLUT., *Quaest. conv.* V 8, 2, 683E:

[*Hígado*] *de abundante sangre.*

619 (31 B 151) PLUT., *Amat.* 756E:

Afrodita... que otorga la vida[295].

---

[294] Plutarco cita este fragmento y los dos siguientes como epítetos utilizados por Empédocles. La ubicación en las *Purificaciones* que le asigna DK (a quien seguimos) no es, por cierto, segura. BIGNONE, pág. 510, cree que podrían estar muy bien en el poema físico.

[295] Plutarco compara este epíteto dado por Empédocles a Afrodita con el de «fecunda» que le da Sófocles.

620 (31 B 152) ARIST., *Poét.* 21, 1457b:

...Vejez del día...[296].

621 (31 B 153) HESIQ.:

Baubó[297].

622 (31 B 153a) TEÓN ESM., 104, 1:

...En siete semanas...[298].

---

296 Nos transmite Aristóteles que ésta era una metáfora de la tarde.

297 Nombre del vientre. La palabra nombraba tradicionalmente a un personaje femenino relacionado con la leyenda y culto de Démeter y con el orfismo.

298 Tal es el término de tiempo en que, según Teón, se formaba el feto según Empédocles.



ANAXÁGORAS DE CLAZÓMENAS

INTRODUCCIÓN

1. *Principales problemas que presenta el estudio de Anaxágoras.*

Quien aliente el propósito de acceder mínimamente al pensamiento de Anaxágoras de Clazómenas más allá de lo que, en esquemas no sólo excesivamente simplistas sino también portadores de una ingenuidad pintoresca —en cuanto ponen, en pensadores del dorado «siglo de Pericles», conceptos o razonamientos que resultan pueriles, por poco que hubiera avanzado el espíritu humano en la aventura del saber—, ofrecen los manuales de segunda o tercera mano, tendrá frente a sí un panorama curioso, en primer término, y en seguida complicado.

Quizá con la excepción de Parménides, de ningún otro filósofo presocrático se ha ocupado Platón con la pasión que se apoderó de él cuando creyó que, en el libro de Anaxágoras, hallaría bosquejada su propia cosmovisión, que por su parte diseñó de distintas maneras hasta darle cabida plena en el *Timeo.* Si a Platón mismo le faltaban aún trechos que recorrer para arribar a ese punto, ¿qué podía hallar de eso en un libro escrito más de setenta años antes? De ahí que pronto trocase la apasionada esperanza —en lo que había de procurarle dicho libro— en penosa decepción, sin abandonar por eso su propia búsqueda.

Naturalmente, Platón hace algo más que transmitirnos sus impresiones y expectativas: de algún modo nos parafrasea las primeras páginas del libro (texto núm. 666). Esto es algo que, en general, no podemos leer directamente en obras anteriores a Aristóteles. Menos común aún es que se nos informe acerca del precio de venta del libro y de la difusión de que gozaba (texto núm. 665).

Diógenes Laercio (texto núm. 699) nos refiere las palabras iniciales del libro (en forma algo descuidada, pero que por otras fuentes podemos reconstruir mejor), acaso sintetizando lo que tanto impresionó a Platón: «todas las cosas estaban juntas; después, al llegar el intelecto, las ordenó cósmicamente».

Aunque la cita de Diógenes no sea exacta, nos sugiere un contexto rico como pocos para la reflexión. Y si bien sólo ha llegado hasta nosotros —a través de citas— algo más de un millar de palabras (griegas) presuntamente originarias de Anaxágoras, la gran mayoría de ellas nos hablan de esos momentos primeros del universo, o de las raíces que de ese pasado conserva el mundo actual. Ahora bien, conocemos casi todas esas frases gracias al extenso comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles. Y sucede que Simplicio cita muchas veces las mismas frases de Anaxágoras, pero no sólo de maneras diversas sino también mezclándolas con paráfrasis y comentarios propios o pertenecientes a Teofrasto u otros autores, hasta el punto en que llegamos a dudar cuáles son las citas hechas correctamente y de cómo podemos acercarnos mejor al texto original.

Pero si bien el examen del pensamiento de Anaxágoras tendría que comenzar por allí, lo real es que, en el mejor de los casos, se interpretan los fragmentos de la recopilación de Diels según los esquemas trazados por Aristóteles y Teofrasto —a lo sumo discutiéndolos,

pero con primacía de estos últimos—, o bien se escriben manuales siguiendo directamente tales esquemas (o sea, se suprime el problema). Así es como hasta no hace mucho los manuales nos presentaban a Empédocles, Anaxágoras y atomistas como presuntos «reconciliadores» de Heráclito con Parménides; o bien, más modernamente, como «pluralistas», frente al monismo metafísico de Parménides.

Con tal metodología, tendremos que aceptar lo que quería Aristóteles: estos filósofos «pluralistas» han buscado los «principios» (*archaí*) y «elementos» (*stoicheîa*) de todas las cosas: cuatro para Empédocles (agua, aire, fuego, tierra), infinitos «átomos» para Leucipo y Demócrito, infinitas «homeomerías» para Anaxágoras.

Y entonces surgirán nuestras primeras dificultades si deseamos tratar así a Anaxágoras. Ciertamente, Simplicio y otros doxógrafos hablan de «homeomerías» (*homoioméreiai*) para aludir a lo que Aristóteles califica de «homeómeras» (*homoiomerê*) como entidades que tienen partes semejantes entre sí y semejantes al todo. Ahora bien, se trata de un concepto que Aristóteles usa en su propia filosofía (anticipado por Platón —aunque sin tales denominaciones— en *Protágoras* 329d) y que también lo aplica a la exposición del pensamiento de Anaxágoras. Pero el caso es que este mismo —al menos en los textos preservados— no emplea tal concepto, y mucho menos las denominaciones que hemos mencionado. Por lo demás, si los «elementos» deben ser cuerpos simples, de los cuales están compuestas las demás cosas y en los cuales las demás cosas se descomponen (ver tomo I, textos núms. 78 a 83 y notas), ¿cómo podrían ser «elementos» cuerpos *homoiomerê*, que por definición son compuestos?

En este punto, Simplicio se ha ofrecido, comedidamente, para darnos la solución: Anaxágoras llama *spérmata* a los cuerpos *homoiomerê*, nos dice (texto

núm. 675). El enigma parece resuelto: Aristóteles los llama *homoiomerê*, pero Anaxágoras *spérmata*, «semillas», «simientes», «gérmenes». Y de allí en adelante, si un manual es moderno, debe decirnos que Anaxágoras concibió a los «elementos» como «semillas».

Sin embargo, por un lado, ya hemos dicho que no encontramos, en textos de Anaxágoras, el *concepto* de *homoiomerê*, ni con este nombre ni con ningún otro. Por otro lado, la palabra *spérmata* figura sólo dos veces en «fragmentos» atribuidos a Anaxágoras, las dos veces en el fr. 4, con sentidos posibles que no nos parecen reconciliables con los de «elementos» ni con los de «homeomerías».

Pero ya en la Introducción General (tomo I) hemos advertido al lector que nuestra metodología requería un trato más cuidado de las fuentes (lo que no supone que los resultados sean forzosamente originales).

2. *Directrices generales de nuestra interpretación.*

Si buscamos una palabra-clave en los fragmentos probablemente auténticos de Anaxágoras, ésta no será, sin duda, «*homeomerías*» (*homoioméreiai*, o entidades *homoiomerê*), pero tampoco «semillas» (*spérmata*), sino «cosa» (*chrêma*), o, en plural, «cosas» (*chrêmata*).

La palabra «cosa» (o «cosas») suele tener en griego, como en castellano, un significado tan amplio como vago, que abarca tanto objetos cuanto hechos, y eventualmente adquiere connotaciones económicas (cf. fr. 90 de Heráclito, donde se habla del intercambio del oro con las mercancías, y se emplea *chrémata* con el sentido de «mercancías»). Ciertamente, esta vaguedad alcanza a otras palabras que pueden significar «cosas» como *ón* y su plural *ónta* (desde Parménides, incorporada al léxico filosófico), o bien *prâgma* y su plural *prágmata* (en todos los casos, el género de estos voca-

blos es neutro). Más aún, dada esa vaguedad y amplitud que habrían favorecido un uso excesivo, se suele significar «cosas» con el mero artículo plural neutro *tá* o adjetivos como *pánta* (en el citado fr. 90 de Heráclito, el intercambio mencionado se compara al del «fuego» con «todas las cosas», donde *pánta* quiere decir «todas las cosas»).

Precisamente, la lengua griega se vale a veces de *chrémata* donde normalmente bastaría el artículo neutro o un adjetivo. Hay que ver en dicho uso, pues, una intención enfática; a la cual cabe añadir que su mención por Anaxágoras suele ser importante.

Ya al comienzo de su libro, y respecto del estadio inicial del universo, leemos: «todas las cosas (*pánta chrêmata*) estaban juntas» (fr. 1, texto núm. 836). Se podría alegar que el «intelecto» (*noûs*), que después —se dice— separa y ordena las cosas de esa confusa mezcla, no participa de ella, aunque no diga Anaxágoras de dónde advino este intelecto o dónde estaba antes de su decisiva intervención. En todo caso, Anaxágoras nos afirma que el *noûs* mismo es una «cosa»: «en efecto, es la más sutil y la más pura de todas las cosas» (fr. 12; texto núm. 847). Y dado que Platón se queja del reducido papel que desempeña el «intelecto» en el libro de Anaxágoras —a lo cual se adhiere Aristóteles—, no es lícito pensar que lo *principal* en la filosofía de Anaxágoras es el *noûs*. Y su similitud con Empédocles y los atomistas no radica en el «pluralismo» tanto como en la adhesión al principio —establecido por el «monista» Parménides— de no-generación y no-perecimiento. ¿Y qué es, si no, lo que leemos en el fr. 17 (texto núm. 852): «ninguna cosa (*chrêma*) nace ni perece, sino que, a partir de las cosas existentes (*apò eóntōn chremátōn*), se produce tanto combinación como separación»?

Pero, ¿qué son estas cosas perennes, de cuya combinación y separación dependen los nacimientos y muertes que vemos? No son entidades últimas, dado que, por más que las dividamos, siempre hallaremos algo más pequeño (fr. 3, texto núm. 838). El argumento es netamente parmenídeo: lo que es no puede no ser. No es concebible algo por debajo de lo más pequeño, o, dicho en términos de Parménides, lo que no es no lo podemos concebir. Pero en tal caso *la «individualidad» de las cosas no es esencial* (recordemos aquí que «individuo» e «indiviso» son términos que traducen al griego *átomos*): *en todas las cosas hay una porción de todas las demás* (por pequeña que sea la porción; la porción que es mayor, en cambio, predomina hasta el punto de darle a las cosas la «individualidad», merecedora de un nombre para cada cosa). Y eso hace que la «separación» no implica que las cosas estén «cortadas como con un hacha» (fr. 8, texto núm. 843), ni que les sea posible «existir separadamente» (fr. 6, texto núm. 841). Desde el punto de vista de la historia de la ciencia, podría hablarse del primer enunciado —tras el anticipo parmenídeo— del carácter *continuo* de lo real. Con un enfoque místico, en cambio, podría verse una consustanciación, una comunión de las cosas que se interpenetran.

En todo caso, estas «cosas», por compuestas que sean, no podrían ser «homeómeras», ya que constan de *todas* las demás, y esto supone una gran heterogeneidad.

Una mayor explicitación del boceto presente —sumada al tratamiento de otros difíciles problemas, como los referentes a la posible existencia de otros mundos y a temas astronómicos, meteorológicos, etc.— se desarrollará en las notas que acompañan a los textos respectivos.

3. *Bibliografía selecta sobre Anaxágoras.*

CORNFORD, «Matter» = F. M. CORNFORD, «Anaxagoras' theory of Matter», *CQ* (1930), en *SPP*, II.

J. ZAFIROPULO, *Anaxagore de Clazomène*, París, 1948.

VLASTOS, «Phys. Th.» = G. VLASTOS, «The Physical Theory of Anaxagoras» (art. de 1950), en *SPP*, II.

CH. MUGLER, «Le problème d'Anaxagore», *REG* 69 (1956).

M. E. REESOR, «The Meaning of Anaxagoras», *CP* 55 (1960), y «The Problem of Anaxagoras», *CP* 58 (1963).

D. LANZA, «L'*encéphalos* e la dottrina anassagorea della conoscenza, *Maia* (1964).

K. V. FRITZ, «Der *Noûs* des Anaxagoras», *ABG* (1964), 86-102.

D. E. GERSHENSON - D. A. GREENBERG, *Anaxagoras and the Birth of Scientific Method*, New York, 1964.

— *Anaxagoras and the Birth of Physics*, New York, 1964.

LANZA = *Anassagora. Testimonianze e Frammenti* (Introducción, traducción y comentarios de D. LANZA), Florencia, 1966.

I. Datos biográficos de Anaxágoras.

a) *Lugar y fecha de nacimiento.*

623 (59 A 1) D. L., II 6: Anaxágoras, hijo de Hegesibulo o Eubulo, era de Clazómenas.

624 (59 A 1) D. L., II 7: Se dice que tenía veinte años cuando se produjo la invasión de Jerjes (480 a. C.), y que llegó a vivir setenta y dos años. Apolodoro, en sus *Cronologías*, afirma que nació durante la Olimpíada 70ª (500-497 a. C.) y que murió en el primer año de la Olimpíada 88ª (428 a. C.). Comenzó a estudiar filosofía en Atenas durante el arcontado de Calías (456 a. C.?), cuando tenía veinte años, según dice Demetrio de Falero en su lista de arcontes, y se añade que pasó allí treinta años [1].

---

1 Las fechas dadas en este texto —excepto la asignada al tiempo de estudios en Atenas— conducen a admitir una fecha de nacimiento de Anaxágoras entre los años 500 y 497 a. C., y la de su muerte unos setenta y dos años después, alrededor del 428.

Seguimos, con Diels, la enmienda de Scaliger a la lección de los manuscritos, es decir, «Olimpíada 88ª» (428) en lugar de «Olimpíada 78ª» (468). Por lo demás, se suele entender que el arconte al cual ha aludido Demetrio de Falero es Calíades, año 480 (en lugar de Calías), lo cual permitiría una mejor concordancia de la edad que Demetrio le asigna entonces con la fecha de nacimiento dada por Apolodoro.

625 (59 A 4) CIRILO, *C. Jul.* I p. 12b: Se dice que los filósofos de la naturaleza Demócrito y Anaxágoras, además de Heráclito, apodado «el oscuro», nacieron durante la Olimpíada 70ª (500-497 a. C.).

626 (59 A 4) EUS., *Cron.* (tr. Jer.): Anaxágoras murió en el año 1557 de Abraham (460 a. C. = *Ol.* 80, 1).

627 (59 A 4a) MARM. PAR., ep. 60: Eurípides tenía cuarenta y cuatro años cuando triunfó por primera vez con una tragedia... cuando en Atenas era arconte Dífilo (442-441 a. C.). Vivían entonces Sócrates y Anaxágoras.

628 (59 A 5) D. L., IX 41: En cuanto a la cronología, [Demócrito] tal como él mismo dice en su *Pequeña Cosmología*, era joven cuando Anaxágoras era viejo: era cuarenta años menor que éste. Y dice haber compuesto la *Pequeña Cosmología* 730 años después de la conquista de Troya [2].

De todos modos, en el conjunto de esa referencia hay otro elemento molesto: si pasó en Atenas 30 años, se habría marchado de allí en el 450. Pero diversos textos (cf. los números 640, 641 y 642, entre otros) nos hablan de las enseñanzas —y convivencia— de Anaxágoras a Pericles, que han alcanzado al período en que éste fue estadista (450-430) y la realización de un proceso por irreligiosidad contra Anaxágoras alrededor de los años 433 a 430. En todo caso, puede advertirse que la mención de los «treinta años» que pasó en Atenas no es atribuida a Demetrio sino a alguna otra tradición («se dice» o «se añade»). Por eso se ha concebido que esta «figura redonda» (GUTHRIE, II, pág. 323) de treinta años pueda referirse a una residencia de Anaxágoras en Atenas discontinua (GUTHRIE, II, pág. 323). Nosotros lo admitiríamos, pero extendiendo la duda a otras «figuras redondas» como la de «veinte años» (cuando se produjo la invasión de Jerjes, cuando comenzó a estudiar filosofía, etc.), de modo que la mención de esas edades no sea tomada como un dato exacto.

2 El muestrario de criterios de que se servían, hacia fines de la antigüedad griega, los cronistas o historiadores, para

629 (59 A 11) PLINIO, *Hist. Nat.* II 149: Los griegos cuentan que en el segundo año de la Olimpíada 78ª (467-466 a. C.) el clazomenio Anaxágoras, por su conocimiento de la ciencia del cielo, predijo en qué días caería una piedra desde el sol, lo cual sucedió de día en un lugar de Tracia, junto al río Egos.

630 (59 A 11) EUS., *Crón.* (Jer.): Una piedra cayó del cielo en el río Egos en el año de Abraham 1551 (466 = Ol. 78ª, 3).

631 (59 A 43) ARIST., *Met.* I 3, 984a: Empédocles... Anaxágoras de Clazómenas, anterior a éste en cuanto a la edad pero posterior en cuanto a las obras[3].

---

fijar la fecha de eventos históricos, revela —con los resultados a la vista— la poca confiabilidad de la mayoría de ellos.

Aparte del procedimiento —a menudo basado en abstractos convencionalismos— de Apolodoro, quien adopta como patrón el aparentemente creado por el historiador Timeo, es decir, la referencia a olimpíadas, seguido por Cirilo —aun cuando éste incluye indebidamente en la misma fecha de nacimiento a Heráclito y Demócrito—, hallamos el uso del calendario hebreo por Eusebio, con un resultado más que dudoso en lo que concierne a la muerte de Anaxágoras. Pero tanto o más nebuloso que contar los años desde Abraham es hacerlo desde la conquista de Troya —que en la *Theologumena Arithmeticae* es situada 514 años antes de la ocupación, en el 525 a. C., de Egipto por Cambises; cf. texto núm. 246 del tomo I, y la respectiva nota—; más aproximado, en cambio, puede ser la notación de arcontes anteriores a Diogneto, s. III a. C., como se lee en el «mármol de Paros», con mención de sucesos de los diversos momentos. Allí más bien la dificultad está en la labor paleográfica.

[3] Es difícil, si no imposible, determinar si Anaxágoras escribió antes que Empédocles o viceversa; en todo caso, resulta probable que ninguno de los dos haya llegado a conocer las obras del otro.

D. O'BRIEN, «The Relation of Anaxagoras and Empedocles», *JHS* 88 (1968), 93-113, coincide con C. KAHN, *Anaximander*, págs. 163-165, en que la segunda parte de traducciones

632 (59 A 8) SIMPL., *Fís.* 25, 19: Empédocles de Agrigento nació no mucho después de Anaxágoras[4].

b) *Maestros y discípulos de Anaxágoras.*

633 (59 A 1) D. L., II 6: Anaxágoras... fue discípulo de Anaxímenes.

---

como la que hemos hecho de este texto es errónea, ya que entienden que *hýsteros* significa allí «inferior» y no «posterior». Para ello se basan en el comentario de Alejandro a la *Met.* p. 28, 1-10, y en la presunta preferencia que exhibiría Aristóteles por Empédocles frente a Anaxágoras. Para esto último O'Brien hace malabarismos frente al pasaje final de *Met.* I 3 (donde Aristóteles elogia la introducción del intelecto por Anaxágoras, «comparado con lo que en vano habían hablado los anteriores a él»), para demostrar que en la expresión «los anteriores a él» no puede incluirse a Empédocles, ya que éste habla también de la causa eficiente. ¿Puede dudar algún conocedor de Aristóteles de que éste preferiría tener como causa eficiente al intelecto antes que al Amor y al Odio? Por lo demás, aunque Kahn dé un único ejemplo *en parte* similar al pasaje presente, en Teofrasto (pág. 165), no deja de ser chocante la traducción que proponen para este pasaje aristotélico: «anterior a éste en cuanto a la edad pero inferior en cuanto a las obras» Chocante desde los puntos de vista sintáctico y estilístico, y chocante con el pensamiento aristotélico de que los anteriores a él van avanzando poco a poco, y por ende, en cierto modo el anterior cronológicamente es siempre inferior, por lo cual no se vería por qué destacarlo aquí (sería el único caso). Nuestra posición, sin embargo, al margen de la confiabilidad que nos merezca Aristóteles, es la de que éste no alude a una cronología de la composición y/o publicación de las obras, sino a distintas etapas en la evolución del pensamiento. Por lo demás, no hay ninguna prueba o testimonio de que lo escrito por Empédocles en Sicilia y por Anaxágoras probablemente en Atenas haya sido conocido recíprocamente. Las referencias de Teofrasto a la concepción de uno y otro sobre la visión no constituye base cierta para conjeturar alguna influencia recíproca, contra lo que cree O'Brien (págs. 109-113).

[4] Estas palabras, provenientes sin duda de Teofrasto —¿aca-

634 (59 A 5) D. L., IX 34-35: [Demócrito], tras haber sido discípulo de Leucipo, lo fue también de Anaxágoras; según algunos, era cuarenta años menor que éste... También ridiculizó las doctrinas de Anaxágoras acerca del orden cósmico y del intelecto, guardándole rencor porque éste no lo había admitido [como discípulo]. ¿Cómo, entonces, habría recibido clases de él, según dicen algunos?

635 (59 A 6) FILÓST., *V. Apoll.* I 2, p. 3, 6: De ahí que Eurípides, que se hizo discípulo suyo, en el *Fedón*, llama al sol un «terrón dorado».

636 (59 A 7) ESTR., XIV, p. 645: De Clazómenas se hizo famoso el físico Anaxágoras, discípulo del milesio Anaxímenes. Recibieron clases de él el físico Arquelao y el poeta Eurípides.

637 (59 A 7) CLEM., *Strom.* I 63: Después de Anaxímenes, Anaxágoras de Clazómenas, hijo de Hegesibulo, trasladó su escuela desde Jonia hasta Atenas. Le sucedió Arquelao, de quien fue discípulo Sócrates.

638 (59 A 7) GAL., *Hist. Phil.* 3: [Anaximandro] preparó a Anaxímenes para que éste pudiera llegar a ser maestro de Anaxágoras; y éste, una vez que se marchó de Mileto, fue a Atenas, donde Arquelao fue el primer ateniense al que estimuló a filosofar[5].

---

so precisando las anteriores de Aristóteles?—, sugieren una diferencia de pocos años, tal vez menos de una década; aun cuando no sabemos cuál podría ser la fuente de una información tan precisa.

[5] El núcleo de la filosofía de Anaxágoras es emparentado a menudo por Aristóteles con la de Anaximandro. Pero el papel decisivo que habría dado Anaxímenes al aire puede haber influido sobre la física de Anaxágoras, así como algunas otras cuestiones pertenecientes a los ámbitos de la astronomía y meteorología. Y Arquelao puede haberlo continuado, aun cuando

639 CIC., *Tusc.* III 14, 30: Lo que Teseo dice [en una tragedia de Eurípides] que aprendió de un sabio, Eurípides lo dice de sí mismo, porque había sido discípulo de Anaxágoras.

640 (59 A 15) PLATÓN, *Fedro* 269e - 270a:

SÓCRATES. — Se me ocurre, mi amigo, que probablemente Pericles ha sido el más perfecto de todos en lo que concierne a la retórica.

FEDRO. — ¿Y por qué?

SÓCRATES. — Todas aquellas artes que sean importantes necesitan de una sutileza en el hablar y una elevación en el discurrir acerca de la naturaleza; de allí, en efecto, parece que viene la grandeza de espíritu y la realización plena del mismo en todo sentido. Y esto es lo que Pericles adquirió, a más de sus dotes naturales, pues se encontró, creo, con alguien que era así, Anaxágoras, quien lo colmó de esa elevación en el discurrir y le abrió el acceso a la naturaleza del entendimiento, así como a la de la insensatez. Sobre estos temas era muy versado Anaxágoras, y de allí extrajo para el arte de la oratoria lo que era adecuado a ésta.

641 (59 A 15) ISÓCR., *Antíd.* 235: Pericles fue discípulo de dos [sabios], Anaxágoras de Clazómenas y Damón.

642 (59 A 15) CIC., *De orat.* III 138: A Pericles no se le enseñó a ladrar junto a una clepsidra[6], sino —como es generalmente aceptado— a aprender del conocido clazomenio Anaxágoras.

---

el papel de éste en la historia de la filosofía resulta de escasa o nula significatividad.

[6] «Ladrar junto a una clepsidra» ha de haber sido, sin duda, un dicho despectivo referido a la oratoria judicial, en la cual se limitaban temporalmente los alegatos por medio del reloj de agua. Sobre la «clepsidra», ver nota 66.

c) *Anécdotas.*

643 (59 A 1) D. L., II 6-7: Se distinguió por ser de noble cuna y por su riqueza, pero también por su magnanimidad, ya que entregó su patrimonio a sus parientes. En efecto, cuando se le imputó no haberse ocupado de sus bienes, replicó: «¿Y por qué vosotros no os habéis ocupado de ellos?».

644 (59 A 31) VAL. MÁX., VIII 7: [Anaxágoras], cuando regresó a su patria tras un largo viaje y vio sus propiedades abandonadas, «No estaría yo a salvo», dijo, «si estas cosas no se hubieran perdido». ¡He aquí un lenguaje propio de la buscada sabiduría! En efecto, si hubiera sentido la carencia de las propiedades antes que el cultivo de su espíritu, habría permanecido como señor de su casa familiar, cuidando de los penates, y no habría regresado a ellos un Anaxágoras tan grande [como ha sido].

645 (59 A 13) PLUT., *Pericl.* 16: El que mantenía toda esta precisión [en el cuidado de la casa] era un solo esclavo, Evángelo, adiestrado más que cualquier otro por Pericles en la administración de los bienes. Estas cosas eran contrarias a la sabiduría de Anaxágoras, al menos si es cierto que éste abandonó su casa y su tierra sin trabajar ni cultivar, debido a la grandeza de espíritu que inspiraba sus pensamiento. Pero no es lo mismo, creo, la vida de un filósofo teorético y la de un político.

646 (59 A 13) PLATÓN, *Hip. May.* 283a: (Habla Sócrates =) Según tu discurso, los antiguos eran muy ignorantes. Se dice, por ejemplo, que a Anaxágoras le aconteció lo contrario de lo que a vosotros: habiendo heredado una gran fortuna, en efecto, la descuidó hasta perder todo. ¡Tan insensato era su modo de pensar!

647 (59 A 30) ARIST., *Ét. Nicóm.* VI 7, 1141b: De lo dicho es evidente que la sabiduría, el conocimiento científico y el intelecto son las cosas más valiosas por naturaleza. Por ello decimos que Anaxágoras, Tales y sabios semejantes no poseen una sabiduría práctica, cuando los vemos desconocer las cosas que les convienen, en tanto que podemos afirmar que conocen las cosas sobresalientes, admirables, difíciles y divinas pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos[7].

648 (59 A 33) GAL., *De plac. Hipp. et Plat.* IV 392: Cuando se le anunció a Anaxágoras que su hijo había muerto, con mucha calma dijo: «Sabía que había engendrado a un mortal».

649 (59 A 1) D. L., II 13: Cuando le anunciaron ambas noticias, la de la condena y la de la muerte de sus hijos, dijo... respecto de los niños: «Sabía que los había engendrado mortales» (aun cuando algunos atribuyen esto a Solón y otros a Jenofonte)[8].

---

7 Hemos agrupado tres especies de anécdotas referidas a Anaxágoras que nos hablan de su desapego: 1) a los bienes materiales; 2) a la familia y 3) a la patria.

La contraposición que hace Plutarco, a modo de moraleja, entre Anaxágoras como filósofo y Pericles como político —y que Diels no incluye en la transcripción del pasaje en 59A13— no sugiere, como podríamos creer hoy en día, que un político se afana en acrecentar *sus* bienes, sino en administrar correctamente los bienes *comunes*. La intención de Platón, por su parte, es sobre todo la de subrayar el afán de lucro de los sofistas. En el pasaje de la *Ét. Nicóm.* VI 7, traducimos *sophía* por «sabiduría» a secas, y *phrónesis* por «sabiduría práctica» (*epistéme* por «conocimiento científico»). Llama la atención que Aristóteles incluya a Tales entre los sabios desprovistos de *phrónesis* en una obra aparentemente seguida, en la cronología de su composición, por la *Política*, donde se refiere una anécdota que pretende dar otra imagen de Tales (texto núm. 11 del tomo I).

8 A pesar del escepticismo que Diógenes deja entrever al advertir que lo mismo se cuenta de otros, la anécdota tendría

650 (59 A 1) D. L., II 6: Finalmente, se retiró de la vida pública, y se abocó al estudio de los [fenómenos] naturales, despreocupándose de la política. Alguien le dijo entonces: «¿En nada te interesa tu patria?», a lo que respondió: «Habla con cuidado; a mí me interesa muchísimo mi patria», a la vez que señalaba al cielo.

651 (59 A 34a) CIC., *Tusc.* I 43, 104: Se hizo célebre lo que dijo Anaxágoras, cuando estaba por morir en Lámpsaco, a los amigos que le preguntaron si quería que, acaecida su muerte, fuera transportado a Clazómenas, su patria: «No hay ninguna necesidad, pues en todas partes la distancia hacia los infiernos es la misma» [9].

d) *La acusación de irreligiosidad y la muerte de Anaxágoras.*

652 (59 A 1) D. L., II 12-14: Acerca del proceso [de Anaxágoras] hay versiones diversas. Soción, en la *Sucesión de los filósofos,* afirma que fue juzgado por irreligiosidad [10], [acusado] por Cleón, porque había di-

vaidez dentro de la imagen de «desapego» aludida en la nota anterior.

[9] Ver nota 7. Estos dos relatos guardan una cierta semejanza con el de D. L., VI 63, donde Diógenes de Sínope aparece declarando ser «ciudadano del universo» (*kosmopolítēs*), bien que esa expresión resultaría más adecuada a un estoico que a un cínico que se considera seguidor de las doctrinas de Sócrates.

[10] Aunque es más frecuente traducir *asébeia* por «impiedad», preferimos la versión «irreligiosidad», que nos parece más fiel. Cf. el examen filológico que de ese vocablo y otros afines hacemos en el «Estudio Preliminar» a nuestra traducción de la *Apología de Sócrates* de Platón (Eudeba, 4.ª ed., 1978, págs. 26-33). En el texto núm. 655 nos vemos forzados a hacer la perífrasis «comportarse irreligiosamente» para traducir el verbo *asebéō,* pero no hay redundancia en que

cho que el sol es una masa de piedra incandescente, y que después de que su discípulo Pericles lo defendió, fue multado en cinco talentos y desterrado. Pero Sátiro, en sus *Vidas*, sostiene que fue Tucídides —opositor de Pericles— quien lo hizo procesar, y no sólo por irreligiosidad sino también por colaborar con los medos, y que fue condenado a muerte en ausencia... Por su parte Hermipo, en las *Vidas*, dice que fue encerrado en la prisión a la espera de su muerte, y que Pericles se presentó y preguntó si había algo en su propia vida pública que reprocharle, a lo cual se le respondió que no. «Bien», dijo entonces [Pericles], «yo soy discípulo de él. No matéis a este hombre, impulsados por calumnias, sino hacedme caso y ponedlo en libertad». Y fue puesto en libertad, mas no pudiendo soportar la afrenta [recibida], se suicidó. Jerónimo, en el libro segundo de las *Memorias de aquí y de allá*, dice que Pericles lo hizo comparecer ante el tribunal con un aspecto tan débil y consumido por una enfermedad, que fue absuelto más por la compasión [de sus jueces] que por una decisión [objetiva]. Tantas son las versiones acerca de su proceso... Y finalmente se retiró a Lámpsaco, donde murió [11].

653 (59 A 3) *Suda*: Fue desterrado de Atenas, tras haber sido defendido por Pericles. Y una vez que llegó

---

se diga «respecto de los dioses», pues dicho verbo, como *sébomai*, lleva la connotación básica de «respeto» o «veneración» (en *asebéō* se implica la violación de estas actitudes, debidas a dioses, reyes, padres, etc.).

[11] Las diversas versiones acerca del proceso y muerte de Anaxágoras —de las cuales aquí sólo presentamos un breve muestrario— sólo coinciden en que Anaxágoras fue procesado, probablemente por irreligiosidad. Lo menos creíble es que Pericles haya recurrido a artimañas burdas para salvarlo —como la referida por Jerónimo— y lo concerniente a su suicidio. En cambio, hay un cierto consenso en que murió en Lámpsaco (tal vez exilado).

a Lámpsaco, puso fin a su vida ayunando. Se suicidó a los setenta años, en razón de haber sido sometido a prisión por los atenienses, [acusado de] introducir una doctrina nueva sobre el dios.

654 (59 A 17) PLUT., *Pericl.* 32: Aproximadamente en este tiempo [12], Aspasia fue sometida a un proceso de irreligiosidad, y su acusador fue el comediógrafo Hermipo, quien le imputó haber recibido a mujeres libres en el mismo lugar que Pericles. Y Diopites promovió un decreto según el cual se debía denunciar a los que no creyeran en las divinidades o enseñaran teorías acerca de los cielos; con ello dirigía la sospecha, a través de Anaxágoras, hacia Pericles.

655 (59 A 17) DIOD., XII 39: Además de éste [13], fue denunciado Anaxágoras —quien fue maestro de Pericles— por comportarse irreligiosamente respecto de los dioses.

656 (59 A 18) PLUT., *Nicias* 23: No se miraba con buenos ojos a los filósofos de la naturaleza, por entonces llamados «charlatanes de lo que está en las alturas», porque pretendían esfumar lo divino en causas desprovistas de razón, fuerzas ajenas a la providencia y circunstancias movidas sólo por la necesidad ciega. Así Protágoras fue exilado y Anaxágoras puesto en prisión, a duras penas rescatado por Pericles [14].

---

12 Plutarco alude a los comienzos de la guerra del Peloponeso, es decir entre los años 432 y 430 a. C.

13 Diodoro se refiere al proceso de Fidias.

14 El proceso promovido contra Anaxágoras puede haber tenido motivaciones políticas circunstanciales; pero puede también ser encuadrado en una situación de mayores y más profundas dimensiones.

Plutarco ha recogido la versión de que el proceso apuntaba, por elevación, contra Pericles. Soción se ha hecho eco, en cambio, de la tradición según la cual el motivo del juicio

II. OBRA.

a) *Cantidad de libros escritos por Anaxágoras.*

657 (59 A 37) D. L., I 16: Otros no escribieron más que un tratado: Meliso, Parménides, Anaxágoras.

---

fue la afirmación de que el sol es una piedra incandescente. Contra esta última tesis se alza J. GEFFCKEN («Die *asébeia* des Anaxagoras», *Hermes* 42 (1907), 127-133), quien sostiene que «es el conjunto total de su meteorología, no de un caso aislado» (pág. 133) lo que tiene carácter «ateo» y que provocó la acusación de ateísmo. DODDS (*The Greeks and the Irrational*, 1959, cap. VI, págs. 189 y ss.) considera sugestiva la «serie de procesos» análogos, producidos en poco más de treinta años. Considera Dodds que «era importante la influencia de la histeria del tiempo de guerra», por lo cual la guerra exigía una responsabilidad colectiva, que era sentida en la religión. Pero parte de las motivaciones, sostiene Dodds, habría que buscarlas en la reacción popular contra el racionalismo iluminista del siglo v. Con esto último permite cierto enlace de su tesis con la de Geffcken. Lo primero, en cambio, tiene algunas dificultades en el caso de Anaxágoras, ya que éste se produjo cuando comenzaba la guerra, y no existía aún la histeria de momentos catastróficos (y el proceso de Sócrates tuvo lugar en tiempos de paz). Pero no era que los atenienses estuvieran imbuidos de una religiosidad profunda, hasta el punto de que cualquier avance racionalista sobre el terreno religioso los llevara a reacciones tan violentas (cf. nuestro estudio citado en nota 10, págs. 34-43). Quien no se limite a los casos de Protágoras, Eurípides, Anaxágoras y Sócrates y eche un vistazo a los testimonios de alegatos judiciales de un período aún más largo que el citado por Dodds, encontrará que prácticamente todos los delitos imputados son encuadrados como casos de «irreligiosidad» o de «injusticia», con una vaguedad tal que depende de la habilidad del orador y de la ley que se quiera aplicar (si se quiere aplicar una ley, cosa que no sucede en todos los casos). Pero al promediar la segunda mitad del siglo v es detectable una aversión del público medio hacia lo que hemos traducido como «charlatanes de lo que está en las alturas» (*meteoroléschoi*, palabra de la misma familia que *meteorología*, que, por ra-

b) *Carácter y tema del libro.*

658 (59 A 40) *Cod. Monac.* 490, p. XV 483: Algunos dicen que Anaxágoras, tras escribir un tratado acerca de investigaciones insolubles, lo llamó *Correas,* porque, según pensó, los lectores quedarían atados por las dificultades.

659 (59 A 1) D. L., II 11: Anaxágoras fue el primero que publicó un libro con dibujos.

660 (59 A 36) CLEM., *Strom.* I 78: Ciertamente, pasó mucho tiempo hasta que la instrucción escrita conceptual llegó a los griegos. Alcmeón de Crotona, hijo de Perito, fue el primero que escribió un discurso sobre la naturaleza. Pero otros informan que el clazomenio Anaxágoras, hijo de Hegesibulo, fue el primero en publicar un libro con dibujos [15].

---

zones de adecuación al texto, hemos traducido «elevación en el discurrir», texto núm. 640 de Platón), y, en la medida en que estuviera relacionado con alguna situación de la que se quisiera sacar provecho, se la encasillaba como un caso de *asébeia* que debía castigarse.

15 Probablemente Anaxágoras haya sido el primer escritor que publicó un libro con algunas ilustraciones.

El texto de Clemente dice que Anaxágoras fue el primero en dar a publicidad (el verbo *ekdídomi*) *dià graphês... biblíon* (*diá* con genitivo modal: un libro con dibujos), mientras que con el mismo verbo, en Diógenes Laercio leemos *biblíon... syngraphês,* lo que equivaldría a «un libro escrito», que para Diano significa una contraposición con el libro «recitado», y, además de eso, escrito en jonio-ático (cf. LANZA, pág. 11). La lectura de D. L. resulta difícil, y Hicks, aun dejando el texto como está, traduce «un libro con diagramas», explicando —en una nota— que la cosa es complicada. Gigante prefiere modificar el texto con inserciones dudosas que darían por resultado que Anaxágoras fue el primero en publicar su obra con un rótulo único. Diels pone un interrogante al lado de *syngraphês* y en el aparato crítico indica las enmiendas propuestas por Kohte en lugar de *syngraphês*

661 (59 A 9) PROCLO, *Elem.* 65, 21-66, 4: Después de éste, [Pitágoras,] Anaxágoras se aplicó a muchos de los [problemas suscitados] dentro de la geometría, y también Enópides de Quíos, que era un poco más joven que Anaxágoras. Platón menciona a ambos en los *Rivales*, por haber adquirido fama en las matemáticas.

662 [PLATÓN], *Rivales* 132a-b: Me pareció que [los dos jóvenes] discutían acerca de Anaxágoras o acerca de Enópides porque dibujaban círculos y representaban ciertas inclinaciones particulares gesticulando con las manos; ponían en ello mucho entusiasmo... «Éstos

---

(*sýn graphêi*, «con un dibujo», o, genéricamente, «con dibujos») y por Capelle (*dià graphês*). Diano procede a la inversa que Capelle, por entender que Clemente ha copiado mal el original *syngraphês* que leemos en Diógenes, y que lo ha sustituido por el *dià graphês*. Como el lector puede comprobar en nuestra traducción, preferimos enmiendas como las de Kohte y Capelle (en Diógenes; en Clemente no hace falta enmienda alguna, todo es cuestión de comprensión), que dan más sentido; aparte de que algunos textos, como los siguientes, especialmente los núms. 663 y 664, sugieren que en la antigüedad se ha difundido, cuando menos, una tradición en el sentido de que Anaxágoras había publicado algo que contenía dibujos. Ciertamente, y dada la diversidad de temas que las doxografías atribuyen a Anaxágoras (de hecho, de los «fragmentos probablemente auténticos», sólo uno o dos —por ej. el fr. 18— son susceptibles de ser acompañados de ilustraciones, a menos que pensemos en gráficos de tipo teosófico), uno se plantea qué clase de libro era el de Anaxágoras, máxime si se atiene a lo afirmado en el texto núm. 657, a saber, que era una obra única. Pero muy probablemente no existía aún la idea de un tratado sobre un solo ámbito del saber, y cuando Simplicio alude a la *Física* o *Sobre la naturaleza* de Anaxágoras, la palabra «naturaleza» está indicando «Todo». Advirtamos que divisiones entre ciencias como la Filosofía primera (luego llamada Metafísica), Física y Matemáticas, calificadas de teoréticas, en contraposición con otras «prácticas», tales como la Ética y la Política, proceden de Aristóteles.

parlotean acerca de fenómenos celestes y dicen tonterías a la manera de los filósofos»[16].

663 (59 A 38) PLUT., *De exil.* 607f: Anaxágoras, en la prisión, mostró en dibujos la cuadratura del círculo[17].

---

16 El pasaje de Proclo forma parte del llamado «catálogo de geómetras», cuya fuente única o principal es atribuida erróneamente a Eudemo (Wehrli, fr. 133). El pasaje que nosotros transcribimos reconoce como fuente al diálogo pseudo-platónico *Rivales*, como se echa de ver.

La referencia a «círculos» e «inclinaciones» parece dirigirse a la inclinación u oblicuidad de la eclíptica —línea imaginaria correspondiente al trayecto anual del sol, concebido en torno a la tierra; ver nota 72 a Anaximandro, tomo I—, que puede haber sido precisada por Enópides de Quíos (aunque no medida hasta Eratóstenes, s. III-II a. C.; cf. HEATH, *Aristarchus*, págs. 130-131); a lo cual puede haber contribuido la explicación de los eclipses atribuida a Anaxágoras (textos núms. 745, 746, etc.), para la cual podría haber recurrido a gráficos (ver nota anterior). Sobre la expresión «parlotean acerca de fenómenos celestes» (aquí *adoleschoûsi... perì tôn meteṓrōn*), ver final de nota 10.

17 Sobre un trasfondo tal vez verdadero, esta aseveración es falsa.

BURNET, *EGP*, pág. 257, n. 5, considera que lo erróneo es creer que Anaxágoras escribió un libro sobre ese tema; la anécdota debe entenderse, según él, como que Anaxágoras «dibujó figuras referidas a la cuadratura del círculo en el piso de la prisión». Pero eso es asignarle excesiva confianza a la anécdota, incluso en detalles. Antes del sofista Antifonte, contemporáneo de Sócrates, no ha habido intentos declarados de cuadrar el círculo —refutados, por otra parte, por Aristóteles—, y antes de Antifonte el nombre más antiguo conocido al respecto es el de Hipócrates de Quíos, algo posterior a Anaxágoras, y que, como dice Simplicio —alegando seguir a Eudemo—, no demostró más que en forma muy general la cuadratura de la lúnula construible sobre el lado del cuadrado, lo cual es una forma muy primaria del problema. Que Anaxágoras haya dibujado círculos para ilustrar su explicación de los eclipses, es algo posible; también que los haya incluido en su libro.

664 (59 A 39) VITRUV., VII, p. 11: Agatarco, por primera vez en Atenas, cuando Esquilo representaba una tragedia, construyó una escena y dejó un comentario acerca de ella. Enterados de esto, Demócrito y Anaxágoras escribieron sobre el mismo: después de construir el centro en un cierto lugar, [buscaron] del modo conveniente y según la razón natural, hacer corresponder las líneas hacia el ángulo visual y la prolongación de los rayos; de manera que, de cosas indefinidas, se produjeran definidas imágenes en el escenario con apariencia de edificios; y que, dibujadas en superficies planas, parecieran alejarse unas, mientras otras sobresalían [18].

c) *Difusión y precio del libro.*

665 (59 A 35) PLATÓN, *Ap.* 26d-e:

MELETO. — Señores jueces: precisamente Sócrates dice que el sol es una piedra y la luna tierra.

---

[18] También detrás de este relato puede haber algún dato cierto.

En él se habla expresamente de un escrito de Anaxágoras que reclama dibujos para su comprensión. Pero el informe es poco fidedigno, y no tenemos ninguna otra noticia que confirme la composición, por Anaxágoras, de un tratado de escenografía o de perspectiva. E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923, págs. 19-24 y 234-235, sobre la base de este texto de Vitruvio, considera a Anaxágoras como «el fundador de la perspectiva matemática», que aplicó al universo entero: «Es el primer mortal que construye, con audacia inaudita, el cono de sombra de la tierra y muestra, sobre la base de un dibujo geométrico, cómo, al ingresar la luna en él —y el sol, en su modo correspondiente—, han de eclipsarse para nosotros, con necesidad matemática» (pág. 22). Frank se apoya en doxografías de Plutarco, Aecio e Hipólito, con libertad imaginativa y sin duda portadora de anacronismos. Pero algo puede valer, para reforzar lo que hemos dicho en nota 15.

SÓCRATES. — Pero querido Meleto, ¿no será Anaxágoras a quien crees acusar? ¿O subestimas a estos señores, tomándolos por ignorantes en lo que concierne a lecturas, como para no saber que los libros del clazomenio Anaxágoras están llenos de afirmaciones como ésas? ¡Y precisamente los jóvenes vendrían a aprender de mí lo que en cualquier momento pueden adquirir en la orquesta por una dracma, como mucho, y reírse de Sócrates, si pretendiera hacer pasar por suyas tales doctrinas![19].

---

[19] Esta afirmación que Platón pone en boca de Sócrates revela que a comienzos del siglo IV a. C. la obra de Anaxágoras se vendía a un precio módico por ejemplar, y que había una buena disponibilidad de ejemplares (solamente el tribunal incluía 500 personas).

Aunque la «orquesta» era la denominación usual del espacio del teatro en que danzaba el «coro», aquí debe indicar algún lugar que sirviera de tienda o librería. Para que el lector tenga una idea aproximada del valor de una dracma, daremos unos pocos datos: a fines del siglo V a. C., un labriego ganaba una dracma por día (según una inscripción griega: cf. la edición de E. R. DODDS del *Gorgias* de Platón, pág. 347). En *Gorgias* 511d-e se nos informa que un viaje desde Egipto, el Ponto o lugares más remotos, cuesta dos dracmas, incluyendo el pasaje del señor de la familia, hijos, mujeres (criadas o esclavas, se supone, aparte de la esposa) y bienes. Un trayecto considerablemente más corto, como lo es el de la vecina isla de Egina hasta Atenas, cuesta dos óbolos, o sea, un tercio de una dracma. Como contrapartida, D. L., X 52, nos hace saber que Protágoras cobraba 100 dracmas por un curso, en tanto Platón hace decir a Sócrates (*Crát.* 384b-c) que Pródico dictaba un curso de 50 dracmas, si bien ha ofrecido uno abreviado por una dracma, que es el que Sócrates ha podido seguir. La expresión «libros» no implica forzosamente más de una obra, sino secciones de la misma (así lo da a entender Simplicio cuando afirma, «dice Anaxágoras en el libro I de la *Física*»); dicha expresión, anota BURNET (*EGP*, pág. 257, n. 6), «tal vez implica que abarcaba más de un rollo».

III. *Teleologismo y mecanicismo en Anaxágoras, según Platón y Aristóteles.*

666 (59 A 47) PLATÓN, *Fedón* 96a-d y 97b - 98e: Cuando era joven, Cebes, me apasionaba extraordinariamente por esa clase de sabiduría que llaman «investigación de la naturaleza»[20]. Me parecía magnífico, en efecto, saber las causas de cada cosa: por qué nace cada una, por qué muere y por qué [es como es]. Y muchas veces me alteraba [el ánimo] al examinar cuestiones como ésta: ¿es acaso al hacer presa de lo frío y lo caliente una especie de putrefacción, como dicen algunos, que se constituyen los seres vivos? ¿Y es por causa de la sangre que pensamos, o por el aire, o por el fuego? ¿O la causa no es ninguna de éstas, sino el cerebro, que suministra las percepciones del oído, de la vista y del olfato, de las cuales se originarían la memoria y la opinión, y a su turno, una vez que han adquirido estabilidad, generarían el conocimiento? Por otra parte, examinaba también la destrucción de las cosas, y los fenómenos que se producen en el cielo y en la tierra: y así concluí por considerarme absolutamente carente de dotes para este tipo de estudios. Te daré una buena prueba de eso: incluso, respecto de las cosas que antes sabía en forma precisa —al menos según me parecía a mí, y también a otros— quedé completamente enceguecido por causa de este examen, de modo tal que desaprendí hasta esas cosas que antes

---

[20] «Investigación de la naturaleza» = *perì phýseos historía*. Es la primera vez que —cronológicamente hablando— se halla este título, evidentemente vigente en tiempos de Platón, y que posteriormente fue aplicado (sin el *historía*) a casi todas las obras de filósofos presocráticos. Aristóteles va a emplearlo (en su *Física*), aunque preferirá *Tà Physikà* o *Physikè Akróasis* («Curso sobre la naturaleza», el segundo caso).

creía conocer. Por ejemplo, entre muchas otras, por qué crece un hombre. En efecto, yo creía antes que era evidente para todos que la causa es el comer y el beber: cuando la carne que procede de los alimentos se añadía a la carne [de nuestro cuerpo], los huesos a los huesos, y así, según la misma regla, a cada una de las demás partes [del cuerpo] se añadía algo apropiado. Llegaba entonces un momento en que la masa que era pequeña había llegado a ser grande, y de este modo el hombre pequeño se convertía en grande. Así pensaba yo en ese tiempo[21]. ...Pues bien, en cierta

---

21 Hasta aquí llegaría el presunto período «mecanicista» de Sócrates o Platón. Luego pasa al período «teleológico».

H. Cherniss («The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy», en *Estudios de hist. de la fil.*, Tucumán, 1957, págs. 104-105) sostiene que la intención de Platón aquí no es narrar su propia biografía intelectual o la de Sócrates, sino un progreso del filósofo en general, «en el cual los estadios progresivos están representados por las doctrinas particulares de filósofos anteriores, ordenados de acuerdo con una interpretación esquemática». «Primeramente busca en vano a través de diferentes teorías mecanicistas, que son dispuestas esquemáticamente y no según su secuencia histórica cronológica y en la cual está incluida la parte mecanicista de la doctrina de Anaxágoras, cuyo autor no es nombrado porque su doctrina ha sido dividida en dos, a fin de que la parte no-mecanicista con la cual es especialmente conectado su nombre pueda usarse para representar el segundo estadio. Sólo después de que el filósofo se ha decepcionado de la promesa que le parecía que esa parte de la doctrina de Anaxágoras —la concepción del *Noûs*— le haría comprender por qué las doctrinas del primer estadio sólo aumentaban su perplejidad» arriba a comprender la mezcla de la verdadera «causa» con la condición necesaria que hay en tal autor, y el nuevo rumbo que debe tomar. Adviértase, por lo demás, que en lo concerniente al relato de la lectura del libro de Anaxágoras hay un salto que hace a la continuidad del mismo: se nos dice que (Platón o Sócrates) *escuchó a alguien que leía* «algo de un libro que era de Anaxágoras, según dijo». Pero en medio de la euforia de las expectativas que habrían despertado los primeros con-

ocasión, escuché a alguien que leía algo de un libro que era de Anaxágoras, según dijo, y en donde se afirmaba que un intelecto es el ordenador y causante de todas las cosas. Me regocijé entonces con tal causa, pues me pareció que, de alguna manera, estaba bien eso de que fuera el intelecto el causante de todas las cosas; ya que, si esto era así, pensaba, el intelecto ordenador ordenaría todas las cosas y dispondría también cada una del modo que fuera mejor. Si alguien, pues, quisiera encontrar la causa de cómo cada cosa se genera, muere o es, sería necesario en su caso hallar de qué modo es mejor para cada cosa ser, sufrir o hacer algo. Según esta regla, no hay nada que más convenga que un hombre investigue, tanto acerca de este asunto como de cualquier otro, que lo que sea lo perfecto y lo mejor. Por otra parte, forzosamente dicho hombre conocería también lo peor, ya que para ambos casos el saber es el mismo. Gozaba reflexionando estas cosas, pues creía haber dado con quien me enseñara la causa de las cosas en forma inteligible para mí: Anaxágoras me haría comprender primeramente, una de dos, si la tierra es redonda o plana, y, después de explicármelo, me expondría en detalle la causa y la necesidad [de que fuera así], diciéndome qué es lo mejor y por qué lo mejor es de esa manera. Y si dijera que ella está en el centro del universo, me explicaría detalladamente cómo lo mejor era que estuviese en el centro; si me mostraba tales cosas, estaba dispuesto a no desear ya causas de otra índole. Con respecto al sol, me hallaba también dispuesto a que se

ceptos escuchados, se aferró *intensamente y con apremio al libro, leyéndolo lo más rápidamente posible*. No dice que le quitó el libro a quien lo estaba leyendo ni ninguna otra forma de transición. Es un insignificante detalle, pero que da la razón a Cherniss en cuanto a la presunta historicidad del relato (que le asignan Jaeger y Mondolfo, por ejemplo).

me enseñara de manera similar, lo mismo que respecto de la luna y otros astros, tanto acerca de sus velocidades relativas como en cuanto a sus fases y las demás cosas que les sucediesen: de qué modo, en cada ocasión, es lo mejor para cada cosa hacer o sufrir algo. Pues no se me había ocurrido en ningún momento que él, que afirmaba que las cosas habían sido ordenadas por un intelecto, atribuyera a estas cosas alguna otra causa que la de que lo mejor es ser como son: y pensé que, dado que asignaba [al intelecto] la causa, tanto para cada una como para todas en conjunto, me explicaría en detalle lo que es lo mejor para cada una y lo bueno común a todas. No habría renunciado a mis esperanzas ni por mucho, por lo que me aferré intensamente y con apremio al libro, leyéndolo lo más rápidamente posible, a fin de conocer cuanto antes lo mejor y lo peor. Y bien, amigos, mi maravillosa esperanza se esfumó y tuve que despedirme de ella, porque, al avanzar en la lectura, me encontré con un hombre que no hacía intervenir en absoluto el intelecto y que no daba causa alguna respecto de la ordenación de las cosas, sino que la imputaba al aire, al éter y al agua, y otras muchas cosas insólitas.

Me pareció entonces que sucedía algo análogo al caso de que alguien afirmara que todo lo que hace Sócrates lo hace con inteligencia; y en seguida, al proponerse explicar la causa de cada una de las cosas que hago, dijera, primeramente, que ahora estoy sentado aquí porque mi cuerpo está compuesto de huesos y músculos, y los huesos son duros y tienen articulaciones que los separan entre sí, mientras los músculos —que pueden extenderse y contraerse— rodean a los huesos, junto con las carnes y la piel que mantiene todo el conjunto. Como consecuencia, pues, de que los huesos se mueven por sus coyunturas, los músculos, al relajarse o ponerse en tensión, permiten que ahora

yo flexione los miembros, y por esta causa sería que estoy sentado en este lugar, plegado. Y que, acerca del hecho de que converse ahora con vosotros, señalara otras causas semejantes: sonidos, aire, oídos y otras miles de esta índole, descuidando las verdaderas causas, a saber, que, puesto que los atenienses han juzgado que lo mejor era condenarme, por lo mismo me ha parecido lo mejor estar sentado en este lugar, y lo más justo aguantar esperando la pena que me han de inflingir[22].

667 (59 A 47) ARIST., *Met.* I 4, 985a: Anaxágoras se sirve del intelecto como de una máquina teatral para la formación del cosmos; y cuando se halla en dificultades [para explicar] la causa de algo que existe necesariamente, lo empuja [para que intervenga]; pero en todos los demás casos aduce, antes que el intelecto, cualquier causa de las cosas que se generan[23].

---

[22] La idea del demiurgo que crea con su intelecto, ordenando las cosas del mejor modo posible (aunque deba «persuadir» a la *necesidad,* esto es, contar con las «causas segundas» o mecánicas), la expone plenamente en el *Timeo,* diálogo de vejez, pero está presente en casi toda la obra platónica a partir del *Fedón.* Si tuvo en realidad la pretensión de hallarla en el libro de Anaxágoras, es difícil saberlo. Pero la crítica que hace aquí a Anaxágoras le sirve a Platón para presentar con gran claridad su propia filosofía teleológica, para lo cual lo que cuenta es *el sentido* de todas las cosas.

[23] La expresión —hoy bastante habitual— *deus ex machina* proviene de la referencia aristotélica al ingreso artificial (dos veces artificial: una, por el artificio mecánico que se empleaba para introducir al dios; otra, por quebrar la secuencia natural de los acontecimientos) de los dioses en las tragedias griegas, para solucionar los conflictos o imponer sus decisiones. En el caso presente, la situación resulta paradójica; aunque Aristóteles critica lo mismo que Platón, añade la mención de la incongruencia de que, en el libro de Anaxágoras, el desarrollo mecánico es el natural, y la intervención del intelecto parece artificial.

668 (59 A 102) Arist., *Partes Animal.* IV 10, 687a: Anaxágoras dice que el hombre es el más inteligente de los seres vivos a causa de tener manos, pero lo razonable es decir que ha recibido las manos por ser el más inteligente. En efecto, las manos son un instrumento, y la naturaleza —tal como un hombre sabio— asigna cada cosa al que puede usarla[24].

IV. El proceso cósmico.

a) *El concepto de «homeómero».*

669 Arist., *Meteor.* IV 10, 388a: Por estas características diferentes, que hemos mencionado, se diferencian entre sí los cuerpos homeómeros [es decir, aquellos cuyas partes son semejantes entre sí y con el todo], según el tacto, los sabores, olores y colores. Llamo «homeómeros» por ejemplo a los metales (bronce, oro, plata, estaño, hierro, piedra, etc. y cuantas cosas derivan de éstas) y a los tejidos animales y vegetales (carne, hueso, nervio, piel, intestino, pelos, fibras, venas) de los cuales están compuestas las cosas no-homeómeras, como el rostro, manos, pies, etc.[25].

---

24 Así como podría decirse que el dios creador del *Timeo* es similar a un hombre sabio (es «demiurgo», o sea, «artesano», y piensa, quiere, etc.), así, para Aristóteles, la naturaleza aparece no como Dios pero sí como un «hombre sabio».

W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles,* Zurich-Leipzig, 1925, pág. 90, considera que con esto se expresa «la personificación completa» de la naturaleza, pero no por eso la identifica con el «Alma del Mundo» (= Demiurgo, según Theiler, págs. 72-73) del *Timeo* y *Leyes* de Platón.

25 Éste no es el único pasaje en que Aristóteles habla de cuerpos o cosas «homeómeras» sin referirse a Anaxágoras (por de pronto, está el extenso análisis del concepto de «homeómero» y su opuesto, en *Tóp.* V 5, 135a-b), pero es quizás donde

670 PLATÓN, *Prot.* 329c-d:

SÓCRATES. — ¿La virtud es una sola cosa, de la cual son partes la justicia, la moderación y la santidad, o todas éstas son sólo nombres de un único ente?

PROTÁGORAS. — Nada más fácil de responder, Sócrates. La virtud es una sola, y las demás son sus partes.

SÓCRATES. — Ahora bien, ¿son partes como las partes del rostro (boca, nariz, ojos y oídos) o como las partes del oro, que *en nada se diferencian entre sí ni del todo,* salvo por la grandeza o la pequeñez?[26].

---

está mejor definido dicho concepto, sobre todo para comprender la aplicación de su uso a Anaxágoras.

[26] En este pasaje platónico tampoco hay referencia —ni explícita ni implícitamente— a Anaxágoras, pero es citado con frecuencia por contener el concepto de «homeómero» (no la palabra), cuya definición hemos subrayado, y que cumple un significativo papel en el pensamiento aristotélico.

CORNFORD, «Matter», pág. 316, n. 9, alega que, aun cuando no aparezca en el pasaje del *Protágoras* la palabra *homoiomerés* ni referencia alguna a Anaxágoras, no sólo hallamos el concepto, sino que «el oro es el ejemplo favorito de una sustancia homeómera en los testimonios sobre Anaxágoras, y Platón puede haber tomado de él la concepción [de *homoiomerés*] y la ilustración [del oro]». Pero precisamente la aceptación del oro como «ejemplo favorito de una sustancia homeómera» en Anaxágoras crea a Cornford un conflicto respecto a la afirmación —atribuida textualmente a Anaxágoras— «en todo hay parte de todo». Cita parte del contexto del fr. 10 (ver texto núm. 674), donde el escoliasta estima que, para Anaxágoras, el alimento constituye un germen en el que coexisten pelos, uñas, venas, etc., para que de allí se generen pelos, uñas, etc. En cambio, «¿por qué afirmar que una bellota contenga oro, cobre y esmeralda?». Ésta sería una tesis «grotescamente superflua y antieconómica» (CORNFORD, «Matter», pág. 280). Ahora bien, dejando de lado el hecho de que de allí «se sigue, por supuesto, que el germen mismo no es homeómero; parte de él es (por ej.) carne, parte hueso, etc.» (pág. 280), en ningún «fragmento probablemente auténtico» de Anaxágoras se menciona al oro (ni siquiera en uno tan favorable para ello como es el 10,

b) *Las homeomerías como principios cósmicos; las semillas.*

671 (59 A 43) ARIST., *Met.* I 3, 984a: Anaxágoras de Clazómenas... afirma que los principios son infinitos; dice, en efecto, que prácticamente todas las cosas homeómeras se generan y destruyen del mismo modo que el agua y el fuego, o sea, sólo por composición y división. Pero en otro sentido no se generan ni destruyen, sino que subsisten eternamente.

672 (59 A 43) ARIST., *Del Cielo* III 3, 302a-b: Anaxágoras dice lo contrario que Empédocles con respecto a los elementos. En efecto, Empédocles afirma que el fuego y el agua y los correspondientes a éstos son elementos [constitutivos] de todos los cuerpos, y que todas las cosas se componen de ellos. Para Anaxágoras, por el contrario, los elementos son homeómeros, esto es, carne, huesos y cada cosa de esta índole; el aire y el fuego, en cambio, son mezclas de éstos y de todas las demás semillas, pues cada uno de ellos es un conglomerado de todas las cosas homeómeras invisibles.

---

ni en su contexto). Ese ejemplo lo da Aristóteles en el ya citado texto núm. 669, y es un *ejemplo favorito de Simplicio o Teofrasto* (tal vez por seguir el concepto de «homeómero» de Aristóteles); puede leerse más adelante en los textos números 688 y 702. Entre los textos que no hemos traducido, uno de los más típicos es el de Lucrecio (versos 839-840; en DK 59 A 44), y numerosas veces Simplicio. Porque el oro se presta a ejemplificar muy claramente el concepto de «homeómero» tal como lo define Aristóteles. En rigor, el concepto, tal como está definido y empleado por Platón, sirve a éste para mostrar la clase de «totalidad» *que no le interesa.* Su papel en la filosofía de Aristóteles, en cambio, es más amplio y positivo (aunque a veces difícil y contradictorio o al menos confuso, especialmente cuando intenta aplicarlo a Anaxágoras). Por lo tanto, no tiene el menor fundamento pretender descubrir a Anaxágoras detrás del pasaje platónico con su ejemplo del oro.

Por ello las cosas nacen de éstas; en efecto, llama «fuego» y «éter» a lo mismo[27].

673 (59 A 45) SIMPL., *Fís.* 460, 4-17: Puesto que Anaxágoras sostiene que los principios son las homeomerías[28] y Demócrito los átomos, y ambos que dichos principios son infinitos en número, [Aristóteles] narra primeramente la doctrina de Anaxágoras y nos enseña la causa de cómo llegó a tal suposición. Muestra que [Anaxágoras] no sólo debía decir que toda la mezcla era infinita en tamaño, sino también que cada homeomería contiene en sí a todas las cosas, de modo similar al todo, [de modo que las homeomerías] no sólo son infinitas sino infinitas veces infinitas. Y a esta concepción Anaxágoras arribó por estar convencido de que

---

[27] El concepto aristotélico de «elemento», como aquello de lo cual se componen las cosas y lo último en lo cual se descomponen, es en rigor incompatible con el concepto de «homeómero», que implica un cuerpo compuesto. Como hace notar J. L. Stocks, aquí la confusión se aumenta por el hecho de que en seguida Aristóteles pasa a entender por «cuerpo homeómero» aquel que es divisible en partes homeómeras. Por lo demás, que el aire y el fuego (aun entendiendo «éter» donde dice «fuego») sean mezcla de carne, hueso, etc. o de los «cuerpos homeómeros», no es algo que podamos leer en Anaxágoras ni sospechar en base a lo que leemos en él.

Sobre el papel del aire y del éter, ver fr. 1 y 2, en textos núms. 714 y 715. Aquí vemos que Aristóteles emplea el término «semilla» para referirse a los «cuerpos homeómeros». Lo hace, ciertamente, de un modo diferente al escoliasta que cita el fr. 10, ya que éste entiende que en la misma semilla hay carne, hueso, etc., en tanto para Aristóteles la carne, hueso, etc. son «semillas». La vecindad de las palabras «mezcla» y «semillas» nos hace recordar al fr. 4, aunque allí el uso sea distinto (ver texto núm. 686).

[28] La palabra «homeomería» (*homeoméreia*) no aparece empleada antes de Epicuro, aunque su uso en Simplicio y Aecio puede derivar de Teofrasto, como un sustantivo que dé a los «elementos» de Anaxágoras la entidad de que carece el adjetivo «homeómero» que usa Aristóteles.

nada se genera del no-ser y de que todo se alimenta de lo que es semejante, por ver que todo se genera de todo, si no inmediatamente, al menos según turnos (del fuego, en efecto, se genera el aire, y del aire el agua, del agua la tierra, de la tierra la piedra y de la piedra nuevamente el fuego), y que, cuando se ingiere un mismo alimento, como el pan, se generan muchas cosas disímiles (carne, huesos, venas, nervios, cabellos, uñas, alas o cuernos si se da el caso, y lo semejante crece de los semejante ⟨o sea, en cada alimento ya están *estas cosas* —disímiles entre sí— como la carne, huesos, etc., y al ingerirlo nacen —o crecen— en los seres vivos carne, huesos, etc., o sea, cosas similares a aquéllas⟩).

674 (59 B 10) Esc. a Greg., XXXVI 911: Anaxágoras, tras admitir la doctrina de que nada se genera de la nada, suprime la generación e introduce la división en lugar de la generación. En efecto, absurdamente dice que todas las cosas están mezcladas entre sí y se dividen al crecer. También en la misma semilla hay pelos, uñas, venas, arterias, nervios y huesos, y resultan invisibles por la pequeñez de las partes; pero al crecer, poco a poco, se dividen. «En efecto», dice, «¿cómo se generaría pelo de [lo que] no es pelo, y carne de [lo que] no es carne?».

675 Simpl., *Del Cielo* 603, 18: Anaxágoras llama también «semillas» a las cosas homeómeras, como carnes, huesos, etc.[29].

---

[29] Esto no debe ser tomado como un testimonio de Simplicio o Teofrasto con el libro de Anaxágoras a la vista, sino un simple comentario de Simplicio al pasaje de la obra *Del Cielo*, de Aristóteles, que hemos traducido más arriba (texto núm. 672 y nota 27).

En el comentario del escoliasta al fr. 10 (texto núm. 674) la palabra que hemos traducido «semilla» es *goné* («ger-

676 SIMPL., *Fís.* 156, 1-9: Y poco después [añade]: «Dada esta situación, se debe creer que hay muchas cosas y muy variadas en todas las que se han compuesto, y semillas de todas las cosas, poseedoras de variados aspectos, colores y aromas. Ahora bien, antes de que se separaran», dice, «cuando todas las cosas estaban juntas, tampoco era manifiesto ningún color. Lo impedía, en efecto, la mezcla de todas las cosas, tanto de lo húmedo como de lo seco, y de lo caliente como de lo frío, y de lo brillante como de lo oscuro; y había allí mucha tierra y semillas infinitas en cantidad, en nada parecidas entre sí. En efecto, tampoco ninguna de las demás cosas en nada se parecía a la otra» [30].

---

men»), en tanto que la empleada por Simplicio y Aristóteles, y asimismo por Anaxágoras (fr. 4) es *spérma.*

[30] La descripción que se hace aquí —una cita probablemente textual, aunque el orden del pasaje no sea exactamente el original— nos muestra «semillas... de variados aspectos, colores y aromas», y por ende poco conciliables con el concepto de cuerpo «homeómero», contra lo que pensaba Aristóteles. Y en ese sentido, parece estar más cercano del texto de Anaxágoras el autor del texto núm. 674, cuando nos dice que en cada semilla hay mezcla de diversas cosas, aunque aquél ejemplifique con pelos, uñas, etc. —que parecen haber sido los ejemplos del fr. 10— y aquí nos hallemos con los estados húmedo y seco, caliente y frío, brillante y oscuro. Más concretamente, se nos dice aquí que hay una *mezcla de todas las cosas.*

El texto completo —según DK— del fr. 4 lo presentamos en la serie respectiva, bajo el núm. 839. Precisamente el presente pasaje, que abarca el comienzo y el final de ese texto, permite conjeturar el orden que allí se reconstruye. Aquí posiblemente se ha suprimido el extenso pasaje intermedio —referido a hombres que habitan en otras «partes», cuyo tratamiento por Simplicio lo hallará el lector en los textos núms. 788 y 789 —porque presenta un problema aparte. El lenguaje es impreciso, o acaso deliberadamente graduado, ya que primero se nos dice que «hay *muchas* cosas y muy variadas» (cosas simples, dentro de las compuestas) y luego

c) *Estadio inicial de mezcla.*

677 (59 B 1) SIMPL., *Fís.* 155, 23-30: Que Anaxágoras afirma que de una mezcla única se separan las homeomerías, infinitas en número y existentes todas en todo,

---

se añade «y semillas de *todas* las cosas, poseedoras de variados aspectos»; pero al retrotraerse al estadio inicial («antes de que se separaran»), al hablar de «la mezcla de *todas las cosas*» nos dice que allí había «semillas *infinitas en cantidad*». Por de pronto, cabe advertir que, tanto en el estado primigenio («antes de que se separaran, cuando todas las cosas estaban juntas») como en el actual («hay muchas cosas»), se menciona la existencia de *semillas*. En el fr. 1 (ver texto siguiente, núm. 677, donde Simplicio entiende que se habla de «homeomerías») se dice que las cosas que estaban juntas eran infinitas en cantidad. Ahora si había infinitas cosas e infinitas semillas (infinitas en cantidad, en ambos casos), no puedo entender la cosa de otro modo que éste: *cosas* y *semillas* denotan en el fr. 4 (segunda parte, la relacionada con el fr. 1, o sea, con el estadio primigenio) *una misma realidad*; la diferencia radicaría sólo en la proyección de futuro que implica la segunda palabra, «semilla». Por eso discrepamos de VLASTOS, «Phys. Th.», páginas 324 y 343, n. 12, cuando pretende que dicho vocablo es introducido por Anaxágoras «como un concepto preciso y técnico», y rechaza la acepción «metafórica» en que LSJ (*spérma* 2) encasilla el uso anaxagóreo con el de *Od.* V 490, y PÍNDARO, *Pít.* III 37, *Ol.* VII 48 (de todas maneras, VLASTOS, *íd.*, pág. 343, n. 16, acepta que en los frs. 1, 4, y 12 la palabra «cosas» —*chrēmata*— puede designar tanto «cualidades» como «semillas» o ambas a la vez). Vlastos ve un uso cosmológico similar al biológico, que ciertamente tampoco era aún demasiado técnico. Según se leerá en textos como los núms. 688 y 690, cada cosa tiene una porción de todas, de modo que, si al comienzo estaban todas mezcladas (formando esa especie de unidad amorfa que llama «mezcla», *sýmmixis*), ahora en cada una sigue habiendo una mezcla o combinación de todas. Naturalmente, la diferencia es la que media —gracias al intelecto— entre la confusión que impedía distinguir nada, y la ordenación cósmica. El que siga habiendo «semillas de todas las cosas» indica que continuarán generándose, o mejor, combinándose las cosas (ver notas 41 y 42 al fr. 17).

caracterizándose cada una según lo que en ella prevalece, es patente por lo que dice al comienzo del libro I de la *Física*[31]: «Todas las cosas estaban juntas, infinitas tanto en cantidad como en pequeñez, pues también lo pequeño era infinito. Y cuando todas las cosas estaban juntas, nada era manifiesto, a causa de la pequeñez. El aire y el éter sujetaban a todas las cosas, por ser ambos infinitos; en efecto, tales son las cosas más grandes que hay en el conjunto, tanto en cantidad como en tamaño»[32].

678 (59 A 62) DIOD., I 7, 7: Parece que Eurípides está en desacuerdo con lo que se ha dicho acerca de la naturaleza de todas las cosas, por ser discípulo del físico Anaxágoras. En efecto, en su obra *Melanipa* lo dice así:

⟨No es mío el relato, sino proviene de mi madre:⟩
el cielo y la tierra eran una sola forma,
pero después de que se separaron en dos, uno del otro,
produjeron todas las cosas y dieron a la luz
árboles, pájaros, fieras, los que se nutren del mar
y la especie de los mortales[33].

---

31 Véase el final de nuestra nota 19.

32 Sobre el papel del aire y del éter ver nota 58. Lo que puede anotarse aquí es que son consideradas «cosas» en cierto modo distintas de las mezcladas, aunque ligadas a éstas en cuanto debían contenerlas, sujetarlas circundándolas (fr. 2). En ese conjunto en que el aire y el éter operan a modo de contención, son las cosas más grandes «tanto en cantidad como en tamaño». Esto último es difícil descifrar: ¿en cantidad de qué? Hablar de partículas resulta insostenible; lo más probable es que sea una expresión de redundancia enfática.

Coling STRANG, en un artículo de 1963 («The Physical Theory of Anaxagoras») incluido en *SPP* II, pág. 376, propone una traducción tan original como extravagante de los vocablos *plēthos* y *mégethos* («cantidad» y «tamaño», tradujimos): «volumen» y «espesor», respectivamente.

33 Diodoro entiende que el relato de Eurípides sobre la unidad primigenia del mundo, y cómo se desgajó de ésta

679 (59 A 61) ARIST., *Met.* XII 2, 1069b: Todo se genera a partir del ser, aunque de un ser en potencia y de un no-ser en acto; y esto es lo Uno de Anaxágoras. En efecto, mejor que decir «todas las cosas estaban juntas» —y que la mezcla de Empédocles y Anaximandro y que lo que dice Demócrito— sería decir «todas las cosas estaban juntas en potencia pero no en acto»[34].

680 (59 A 61) ARIST., *Met.* I 8, 989a-b: Si alguien supusiera que Anaxágoras dice que los elementos son dos, su suposición se ajustaría a la razón, y aunque Anaxágoras mismo no lo haya articulado así, seguiría forzosamente a quienes se lo propusieran. En efecto, aunque es absurda la afirmación de que al principio todas las cosas han estado mezcladas —tanto porque habría que convenir que las cosas deben haber preexistido sin mezcla, cuanto porque es natural que cualquier cosa no se mezcle con cualquier otra; y además, porque las cualidades y los accidentes estarían separados de las sustancias, ya que de las mismas cosas que hay mezcla cabe también la separación—; si se siguiese lo que quiere decir, articulándolo, tal vez resultaría un lenguaje novedoso. En efecto, cuando nada estaba separado, es evidente que no se podría decir nada verdadero en cuanto a aquella sustancia. Quiero decir que,

---

la multiplicidad que forma el universo, deriva de las enseñanzas de Anaxágoras. No es imposible una influencia de Anaxágoras; pero los versos citados ofrecen, al parecer, más bien resabios de cosmogonías antiguas.

Melanipa es una obra que se ha perdido; el texto que hemos transcrito tiene el núm. 484 en la colección de «fragmentos» hecha por Nauck. Sobre la separación del cielo y la tierra en cosmogonías antiguas, véase CORNFORD, *RtP*, págs. 66-69 y *Pr. Sap.*, págs. 189-199.

[34] Aristóteles —aquí expresamente— pretende insertar sus categorías de «potencia» y «acto» en el fr. 1 de Anaxágoras. Para la traducción seguimos la lectura de Ross.

por ejemplo, no era blanca, negra ni gris, ni de cualquier otro color, sino que era necesariamente incolora; de otro modo, tendría algo de estos colores. Similarmente, por la misma razón carecería de sabor y de cualquier otra propiedad semejante: no podría tener una cualidad ni una cantidad, ni ser algo. Sería imposible, en efecto, que tuviera en sí alguna de las formas denominadas particulares, mientras estuvieran mezcladas todas las cosas: tendrían que haberse separado ya, pero Anaxágoras dice que todas las cosas estaban mezcladas excepto el intelecto, y que sólo éste era incontaminado y puro. De esto resulta que sostiene que los principios son lo Uno —pues éste es simple e incontaminado— y lo Otro[35].

---

[35] Ver nota anterior. En este texto, cuando se dice que «los elementos son dos» (la mezcla y el intelecto), la palabra «elemento» carece estrictamente de las habituales connotaciones aristotélicas y se identifica más con lo que llamaríamos (y llama también Aristóteles al final del texto) «principios». En cuanto a las denominaciones de «lo Uno» y «lo Otro», parecería hacer una poco correcta aplicación de conceptos presuntamente platónicos.

En rigor, por el texto núm. 685 se advierte que con mayor frecuencia Aristóteles llama «lo Uno» a la mezcla que contiene los contrarios, según él, y de donde se separan (ciertamente dice que es «uno y múltiple»). Pero en *Met.* I 6, 987b - 988a atribuye a Platón una doctrina («no-escrita») en que los principios son lo Uno y lo Infinito como la «díada» de «lo Grande y lo Pequeño» (esta misma Díada, considerada a imagen y semejanza de la «materia» aristotélica, es asimilada en *Fís.* I 9, 192a, a «lo Otro»; cf. L. ROBIN, *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, París, 1908, nota 261 en pág. 660). El concepto de «lo Otro» hace su aparición en el *Sofista* de Platón (254e - 255e), en que ingresa dentro de los cinco Géneros Supremos, aunque su contrapartida no es allí lo Uno sino «lo Mismo», pareja que es aplicada en *Timeo* 35a - 36b a la composición del Alma del Mundo. «Lo Uno» aparece sobre todo en el *Filebo*, contrapuesto a lo Infinito (15a-b y 24c - 25d), pero el intelecto aparece como principio allí en forma sepa-

681 ARIST., *Fís.* VIII 1, 250b: Si es posible que en algún momento nada estuviera en movimiento, tendría que pasar una de dos cosas: o bien lo que dice Anaxágoras (éste afirma, en efecto, que todas las cosas estaban juntas y en reposo por un tiempo infinito, y el intelecto introduce el movimiento separador) o lo que dice Empédocles[36].

682 (59 A 59; EUDEMO, fr. 111 W.) SIMPL., *Fís.* 1185, 9-15: Eudemo censura a Anaxágoras no sólo porque éste dice que el movimiento, que antes no existía, ha comenzado en cierto momento, sino porque ha omitido hablar acerca de la permanencia [del movimiento] y detención en un momento dado, aunque esto no resulte claro. «¿Qué impide conjeturar» dice «que en cierto momento todas las cosas sean detenidas por el intelecto, tal como afirma que las puso en movimiento?». Y además Eudemo reprocha a Anaxágoras esto: «¿Cómo es posible que haya una privación previa a la condición opuesta? Porque si el reposo es privación del movimiento, no podrá existir antes que el movimiento»[37].

---

rada, si se quiere, de lo Uno. En el pasaje siguiente, Aristóteles interpreta que el intelecto cósmico de Anaxágoras es Uno, por su condición de no estar mezclado con nada, en tanto que lo Otro se identifica con la mezcla infinita. En otras palabras, la terminología platónica combinada encubre a la pareja aristotélica «forma» y «materia».

36 Aristóteles —con una lógica incuestionable, pero aplicada anacrónicamente— no puede dejar de concebir a la mezcla primigenia «en reposo» (ya que el intelecto tiene que ser agente del movimiento) «por un tiempo infinito» —interrumpido por la acción del intelecto— al cual parece difícil que Anaxágoras se haya referido.

37 El concepto de «privación» es una categoría aristotélica (cf. *Fís.* I 9; *Met.* V 22, etc.) que sólo puede aplicarse al pensamiento de Anaxágoras a modo de ejercicio lógico (peripatético). Por otro lado, en cambio, la crítica a la posibilidad —que

d) *Las «cosas» no nacen ni mueren.*

683 (59 A 52) ARIST., *De gen. y corr.* I 1, 314a: Entre los antiguos [filósofos] algunos dicen que la llamada generación simple es alteración, mientras para otros alteración y generación son distintas. En efecto, cuantos dicen que el universo es uno y que todas las cosas se generan a partir de lo Uno, forzosamente han de afirmar que la generación es alteración y que lo que se genera en sentido estricto es alterado. Pero cuantos sostienen que la materia es más que uno, como Empédocles, Anaxágoras y Leucipo [deben considerar a la alteración y a la generación] como distintas. Anaxágoras, sin embargo, no llega a entender sus propias palabras. Afirma, en todo caso, que nacer y perecer consisten en lo mismo que ser alterado.

684 (12 A 9) SIMPL., *Fís.* 24, 23-25: [Anaximandro] piensa que la generación se produce no al alterarse el elemento sino al separarse los contrarios por obra del movimiento eterno. Por eso Aristóteles lo conecta con Anaxágoras.

685 ARIST., *Fís.* I 4, 187a: Los físicos hablan de dos modos. Por un lado, algunos piensan que el cuerpo sustrato es uno, sea uno de los tres [elementos, a saber, aire, agua o fuego] o algo que sea más denso que el fuego y más sutil que el aire, y que las demás cosas se generan por condensación y rarefacción, formando la multiplicidad... Por otro lado, algunos piensan que los contrarios están en lo uno, a partir de lo cual se separan, como dicen Anaximandro y cuantos

---

queda abierta— de que el intelecto pueda detener las cosas que ha puesto en movimiento, ya que Anaxágoras no ha hablado sobre ello, es una crítica más al mecanicismo de éste: ¿cuál es el sentido del movimiento, como para poder estar seguro de su duración?

afirman que ⟨lo real⟩ es uno y múltiple, como Empédocles y Anaxágoras, pues éstos también piensan que las demás cosas se separan de la mezcla. Pero difieren entre sí, porque uno [Empédocles,] concibe que esto sucede periódicamente; el otro [Anaxágoras] en cambio, que sucede una sola vez y que las cosas son infinitas, tanto las homeómeras como los contrarios, en tanto el primero admite sólo los llamados elementos [38].

Anaxágoras parece haber concebido así las cosas infinitas, a raíz de suponer que es verdadera la opinión común de los físicos, según la cual nada se genera del no-ente [39]. Por esto dicen: «todas las cosas estaban juntas» y «el generarse tal o cual cosa consiste en ser alterada», mientras para otros [el generarse] es composición y división [40].

---

[38] Las aseveraciones de que lo real «es uno y múltiple» y de que «las demás cosas se separan de la mezcla», son aplicadas por Aristóteles tanto a Anaximandro como a Empédocles y a Anaxágoras, en lo que en nota 50 a Anaximandro (cf. nota 56 a Empédocles) hemos calificado de indebida «anaxagorización» de Anaximandro por parte de Aristóteles (aparte del hecho de la «aristotelización» de Anaxágoras). En lo que sigue, en cambio, por razones de conveniencia, Aristóteles se limita a contraponer las presuntas cosmogonías de Empédocles y Anaxágoras.

[39] Este principio es enunciado por vez primera por Parménides, y Aristóteles lo considera «opinión común de los físicos», por cuanto la comparten Empédocles y los atomistas.

[40] La primera frase entrecomillada es innegablemente anaxagórea (fr. 1). La segunda es atribuida por Aristóteles a Anaxágoras al final del texto núm. 683, pero en forma indebida (cf. texto núm. 684 y comparar con el primer grupo aludido en el presente texto). El hecho de que Aristóteles atribuya a la misma doctrina afirmaciones como la primera —que forma parte del fr. 1 de Anaxágoras— y la segunda —que la atribuye erróneamente a Anaxágoras en el texto mencionado—, y las contraponga a una afirmación que efectivamente corresponde a Anaxágoras (ver fr. 17 en el texto siguiente) da una pauta de la ausencia de sentido histórico del pasaje.

686 (59 B 17) SIMPL., *Fís.* 163, 18-24: Pero claramente dice Anaxágoras en el libro I de la *Física* que nacer y perecer son componerse y dividirse, cuando escribe de este modo: «Los griegos no consideran rectamente ni el nacer ni el perecer. Pues ninguna *cosa* nace ni perece sino que, a partir de las cosas que existen[41], hay combinación y separación. De modo que, [para hablar] correctamente, deberían llamar al nacer combinarse y al perecer separarse[42]».

687 (59 A 52) [HIPÓCR.], *De Victu* I: De todas las cosas ninguna perece ni se genera algo que antes no

[41] Hemos subrayado la palabra cosa (*chrêma*) por constituir la verdadera *unidad simple* donde Aristóteles podría haber hallado el «elemento» (aunque no lo sea en el sentido aristotélico estricto, ya que hay infinidad de *cosas*, de variados aspectos, etc.) del cual se componen todos los seres.

Como hemos dicho en la Introducción, el uso de *chrêma* es especialmente significativo en el plural, donde puede prescindirse de ella y bastarse con el artículo o adjetivo en forma neutra. Y en el texto que el lector tiene delante de sí, esta presencia es doblemente importante, ya que, en todo caso, con mayor frecuencia, era usado *tà ónta*, «las cosas», que, por su derivación del verbo «ser» o «existir», pasa paulatinamente —tras Parménides y culminando con Aristóteles— a significar «entes» o «cosas que son» o «cosas que existen». Pues bien, en el fr. 17 se dice que, para que haya generación (o muerte) debe haber combinación (o división) «a partir de las cosas que existen», donde encontramos el plural *chrémata* calificado, por así decirlo, por *ónta* (en jonio *eónta*). Esto parecería implicar que son *las cosas por antonomasia,* las que están en ese continuo presente en que se amparaba el ente parmenídeo, en contraste con las cosas «compuestas», que nacen a partir de aquéllas y mueren dividiéndose en aquéllas.

[42] Obsérvese cómo Anaxágoras, al igual que antes Heráclito y Parménides (ver tomo I, textos núms. 650 y 910 —entre otros—, respectivamente), contrapone su propio juicio verdadero al erróneo de los hombres en general.

existía; se alteran cuando se combinan o se disgregan[43].

e) *Todas las cosas en cada una: la individuación.*

688 (59 A 41) SIMPL., *Fís.* 26, 31-27, 11: Entre los que afirman que los principios son infinitos en cantidad, unos dicen que son simples y homogéneos, otros que son compuestos, heterogéneos y contrarios, caracterizándose según lo prevaleciente. Anaxágoras de Clazómenas, hijo de Hegesibulo, tras haber compartido la filosofía de Anaxímenes, fue el primero en transformar las doctrinas concernientes a los principios, y completó la causa que faltaba, considerando infinitos los principios corpóreos. En efecto, todas las homeomerías, como agua, fuego u oro, son inengendradas e indestructibles, pero parecen nacer y perecer sólo debido a la composición y a la división: todas las cosas están en todas, pero cada una caracterizada según lo prevaleciente en ella. En efecto, parece oro aquello en lo cual hay mucho de oro, aunque también estaban dentro de él todas las cosas. Dice, en efecto, Anaxágoras que «en todo hay parte de todo» y que «cada cosa es y era manifiestamente aquello de lo que más poseía»[44].

---

43 Este tratado pseudo-hipocrático es sin duda bastante posterior a Anaxágoras, y su autor, más que un médico de aquella escuela, parece un sofista, que recoge tesis filosóficas de aquí y allá.

44 El final de este texto contiene precisamente el final del fr. 12 (cf. texto núm. 698), y exhibe las causas de la individuación.

Sobre el significado primitivo del vocablo *moîra* («parte» o «porción» que es asignada a cada uno, cf. CORNFORD, *FtP*, págs. 15 y ss.). CORNFORD, «Matter», pág. 275, no sabe cómo hacer compatible lo que denomina «el principio de la homeomeridad» con la afirmación de que «en todo hay parte de todo». Dejando de lado su solución de tal problema, éste para nosotros no existe, puesto que, según lo examinado ya,

689 (59 A 45) ARIST., *Fís.* III 4, 203a: Los que sostienen que los principios son infinitos, como Anaxágoras y Demócrito [piensan en la generación de las cosas] a partir de las cosas homeómeras, uno; el otro, a partir de la aglomeración de semillas[45] de [diversas] formas, y dicen que lo infinito es continuo por contacto. Además Anaxágoras dice que cualquiera de las partes es una mezcla similar al todo. De ahí parece haber dicho que alguna vez todas las cosas estaban juntas: por ejemplo, esta carne, este hueso y así con cualquier otra cosa; por lo tanto todas las cosas y al mismo tiempo.

690 (59 A 45) SIMPL., *Fís.* 460, 19-28: Por eso dice que todas las cosas están mezcladas en todas, y que la generación se produce por separación. Con respecto a esto, induce a pensar que tal vez también ciertas cosas subsisten cuando otras se generan de ellas, como el fuego a partir de la piedra, y el aire a partir del agua en ebullición. Al ver que de cada una de las cosas ahora separadas, todas las cosas se distinguen, tal como del pan la carne, huesos, etc., como si todas estuvieran en ellas y mezcladas antes de que fueran separadas. Por lo cual comienza así su libro: «Todas las cosas

---

tal «principio de la homeomeridad», como bien dice GUTHRIE (II, pág. 285), «no es más que un fantasma que ahora puede considerarse como conjurado».

[45] Traducimos *panspermía* por «aglomeración de semillas». Aunque VLASTOS, «Phys. Th.», pág. 324, pretende que los atomistas recogieron de Anaxágoras el sentido técnico de la palabra «semilla», y afirma: «Ellos hablan de sus átomos como semillas», sólo ejemplifica con Epicuro, *Epístola a Heródoto* (D. L., II 38 y 74) y la *Epístola a Pitocles* (D. L., II 89) y luego con LUCRECIO, I 59. De modo que no hay constancia de que el proceso haya transcurrido, a este respecto al menos, entre la interpretación aristotélica de Demócrito y Epicuro más bien que entre Demócrito mismo y Epicuro.

juntas», de modo que «cualquier cosa», como este pan, esta carne y este hueso «es una mezcla similar al todo».

691 ARIST., *Fís.* I 4, 187b: Por ello afirman que todo está mezclado con todo, puesto que han visto que se generaba todo a partir de todo; pero dicen que las cosas parecen diferenciarse y reciben nombres distintos unas de otras, según lo que prevalezca cuantitativamente en la mezcla de las cosas infinitas. Pues nada es pura e íntegramente, dicen, blanco o negro, o dulce, carne o hueso, sino que la naturaleza de la cosa parece ser de aquello que cada una tiene más.

692 ARIST., *Fís.* I 4, 188a: Lo de que nunca las cosas pueden ser divididas [completamente] no es dicho con conciencia de las implicaciones, pero es dicho correctamente: las cualidades son inseparables. Si colores y estados se mezclan, en caso de que se separaran, habría algo «blanco» y algo «sano» que no sea otra cosa [que blanco o sano] ni corresponda a sujeto alguno. De modo que el intelecto busca absurdamente lo imposible, queriendo distinguir; hacer esto es imposible respecto a la cantidad y a la cualidad; respecto de la cantidad, porque no hay una magnitud mínima, y respecto a la cualidad, porque las afecciones son inseparables.

693 (59 A 53) SIMPL., *Fís.* 461, 20-23: Por ello dice Anaxágoras que no se puede dividir todo; la división, en efecto, no es un completo desmenuzamiento. No es posible, pues, el procedimiento de separar el color o todas las cualidades y los estados de los sujetos [46].

---

[46] Como se verá en los frs. 3 y 6 (textos núms. 694 y 695), dada la imposibilidad de dividir las cosas hasta encontrar una que sea la más pequeña posible, la separación producida en el proceso cosmogónico no es completa (fr. 12, texto núm. 703). Anaxágoras no ha pensado aún en términos de cualidades o

694 (59 B 3) SIMPL., *Fís.* 164, 16-20: También [dice Anaxágoras] que ni lo mínimo ni lo máximo están en los principios: «Pues no sólo en lo que concierne a lo pequeño existe lo mínimo, puesto que siempre [habrá

---

afecciones, como para decir, con Aristóteles (y Simplicio, quien sigue a éste), que las cualidades o afecciones y estados de los sujetos son inseparables. Lo que dice, refiriéndose siempre a «cosas», es que ninguna puede «existir separadamente» (fr. 6) o, en forma más gráfica, que no se las puede cortar «como con un hacha». De este modo, hay en cada cosa una combinación de todas las demás, una participación de cada una en todas.

Ya hicimos notar, en la última parte de la nota 30, que, si al comienzo estaban todas las cosas mezcladas, ahora hay en cada una una suerte de mezcla de todas las cosas. Pero avisamos también que no debía olvidarse que, entre la mezcla inicial y la combinación de todas las cosas en cada una, media el ordenamiento cósmico que ha puesto en marcha el intelecto. Este aspecto importante aparentemente es descuidado por Aristóteles, quien, en su afán por hallar sustancias «homeómeras», afirma (texto núm. 689) que «Anaxágoras dice que cualquiera de las partes es una mezcla similar al todo». Simplicio (texto 690) copia esta frase de Aristóteles (no descarto la posibilidad de que Teofrasto actúe como intermediario, pero resulta más probable que sea cosa de Simplicio, puesto que está comentando dicho texto de Aristóteles a partir de esa frase en particular) como si hubiera estado en el libro de Anaxágoras, y como si fuera una explicación o inferencia de la del fr. 1 que cita previamente. Schaubach se ha hecho la ilusión, en consecuencia, de que es una afirmación textual, y la considera como fr. 16 de Anaxágoras (más prudentemente, Diels entrecomilla —en su edición de la *Física*— la frase del fr. 1, y la otra la destaca espaciando las letras; en DK aparecen ambas frases entrecomilladas, pero la del fr. 1 figura con el espaciado que suele asignarse a los pasajes considerados textuales, mientras la otra con un espaciado común, y añadiendo entre paréntesis: «de ahí fr. 16 Schaubach»). Todavía Raven, aunque a propósito de otro texto, asegura que «Simplicio ha tenido ciertamente el libro de Anaxágoras ante sí» (K-R, pág. 380), aseveración totalmente infundada, que poco después (*id.*, pág. 390) atenúa diciendo que «ha tenido ciertamente la parte principal del libro»; pero lo evidente es que

algo] menor —ya que el ente no puede no existir— sino también en lo que concierne a lo grande existe siempre algo mayor. Y es igual a lo pequeño en cantidad; pero en relación consigo misma, cada cosa es tanto grande como pequeña»[47].

---

ha trabajado con la *Física* de Aristóteles (la única diferencia entre ambas citas es la de que Aristóteles habla de «cualquiera de las partes» en tanto que Simplicio dice sólo «cualquier cosa»). No se puede inferir, con una buena lógica, de la frase «todas las cosas estaban juntas», que «cualquier cosa es una mezcla similar al todo», como deduce Simplicio (al decir *«de modo que»*). El «todo» al que cada parte es similar no es estrictamente «homeómero», dado que le falta la otra característica básica de este concepto: que cada parte sea similar a las demás. Pero, por otra parte, ¿a qué todo se refiere Aristóteles? Para ser fiel a la tesis anaxagórea de que «en todo hay parte de todo», debería referirse a «todas las cosas»; pero como Aristóteles habla en seguida del estadio primigenio, parecería que con la palabra «todo» se refiriera a este conjunto originario, en lo cual podría ayudarlo la fase del fr. 6 (texto núm. 695): «como al principio, también ahora existen todas las cosas juntas». Sin embargo, no es posible que Anaxágoras piense que el ordenamiento cósmico puesto en marcha por el intelecto condujera a una multiplicidad de mezclas idénticas a la inicial, en la cual no se podía distinguir nada de nada (frs. 4 y 12). Y tampoco es probable que Aristóteles haya pasado eso por alto, aunque más arriba hayamos sugerido «que este aspecto importante aparentemente es descuidado por Aristóteles». Pienso, al respecto, que las pautas de la similitud las da el mismo Aristóteles al final del texto en cuestión: «todas las cosas y al mismo tiempo».

47 La última frase debe ser el resumen y conclusión de todo el texto del fr. 3. En los párrafos anteriores, en efecto, hallamos comparativos («mínimo», «menor», «máximo», «mayor»), pero no es porque se compare «cosas» entitativamente distintas, sino *grados* diversos de una misma operación (decreciente —o sea, de división— o creciente). Es decir, para poner ejemplos como los que da Aristóteles (y en parte, al menos, Anaxágoras, fr. 10) la carne y el hueso pueden ser divididos indefinidamente: siempre se hallará un trozo de carne o de hueso más pequeño, nunca un trozo que es «el más pequeño

695 (59 B 6) SIMPL., *Fís.* 164, 25-165, 1: Y en otro lugar dice: «Y dado que las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en cantidad, así también deben estar todas las cosas en todo. Y no se puede existir separadamente, sino que todas las cosas participan

---

posible» (dejamos de lado cualidades que menciona Aristóteles, no sólo porque esta explicación resultaría en esos casos más difícil, sino porque, como ya hemos dicho, las llamadas «cualidades» no tienen casi seguramente en Anaxágoras tal carácter «adjetivo»): si hubiera algo menor, sería «vacío», y por lo tanto, la «nada», según el eleatismo de Meliso (ver texto número 181). La operación inversa —crecimiento desde la infinitud de lo pequeño— siempre encontrará un grado mayor, y el proceso naturalmente será infinito. Por eso, tomada en sí misma, cada cosa es a la vez grande y pequeña.

Sin duda, la explicación que proponemos es compleja, pero nos resulta imposible hallar una más simple que a la vez sea correcta. Por ejemplo, no vemos que lo que dice Anaxágoras es que cada cosa «contiene una porción de grande y de pequeño», como interpreta K. FREEMAN (*The Pre-Socratic Philosophers, A Companion to Diels*, Oxford, 1946, pág. 266), porque, aunque eso cabe dentro de la afirmación de que «en todo hay parte de todo», no es lo que se lee en el fr. 3. Por su parte, M. REESOR («The Meaning of Anaxagoras», *CP* 55 (1960), pág. 2) lee una antítesis entre la relación de una cosa con las demás y la relación consigo mismo: «puesto que lo grande y lo pequeño son infinitos, toda entidad es grande o pequeña cuando es comparada con otra entidad», «pero si no se la compara con otra, toda entidad es grande y pequeña». Pero el texto no autoriza a entender que los adjetivos comparativos son usados entre *entidades distintas*; de ser así, no entraría en juego el principio de divisibilidad hasta lo infinito, que se lee claramente en éste y otros fragmentos. En cuanto a la referencia que hemos hecho al eleatismo de Meliso, parte de que la tesis «el ente no puede no existir» es parmenídea, y de que Parménides —a pesar de lo que sostienen Burnet y otros— no identifica la nada o no-ser con el «vacío», cosa que sí hace Meliso: véase nota 17 a Parménides, vol. I, y texto núm. 181 de Meliso, en este volumen, así como textos núms. 728 y 729, en que Aristóteles atribuye a Anaxágoras la negación del vacío.

en una porción de todo. Puesto que no puede existir lo mínimo, no podría estar separado ni llegar a ser en sí mismo, sino, como al principio, también ahora existen todas las cosas juntas. En todas las cosas hay muchas cosas, iguales en cantidad en las más grandes y en las más pequeñas de las que se separaron»[48].

---

[48] Puesto que la división puede prolongarse indefinidamente, ya que siempre se hallará algo más pequeño, las cosas no pueden existir separadamente, y en cada una están todas las demás. La diferencia entre esta situación y la mezcla originaria está en que hay un ordenamiento cósmico. Inclusive, en algunas cosas hay intelecto (fr. 11).

Ver sobre tal diferencia nota 46. La primera frase de este texto podría interpretarse, con M. Reesor (*art. cit.*) que «las porciones de lo grande y lo pequeño son grados de grandeza... y de pequeñez... y son iguales en cantidad porque son infinitas». Pero eso nos exige aclarar: a) esto no contradice lo sostenido contra K. Freeman en la nota anterior, ya que dicha investigadora aclara su aserción sobre el fr. 3 de este modo: «[cada cosa] no puede nunca ser llamada absolutamente 'pequeña', sino sólo 'más pequeña' o 'más grande', que ésta o aquella otra cosa» y esto lo hemos rechazado en lo concerniente al texto de dicho (fr. 3; b) M. Reesor conecta también esta primera frase del fr. 6 con el fr. 3, a través de sucesivos eslabones; nosotros hemos dado una interpretación distinta de dicho fr. 3 (acaso más vecina a la de Raven en K-R, pág. 372, pero sin adherirnos a su tesis —de algún modo compartida por Guthrie, II, página 289— de que hay allí un ataque a Zenón, y sin aceptar —junto con Vlastos, «Phys. Th.», pág. 341— la implicación de un concepto de «infinitesimal»); c) no asimilamos la primera frase de este fr. 6 a la última, donde advertimos una referencia a las «cosas» «que se separaron», o sea, al estadio primigenio. En dicho estadio, según vimos en el texto núm. 677, fr. 1 y nota 32, «las cosas más grandes que hay en el conjunto» eran «el aire y el éter», que en el fr. 2 las vemos incluidas en el movimiento de separación. Por lo tanto, no vemos motivos para cambiar y dejar de pensar que «las [cosas] más grandes... de las que se separaron» son el aire y el éter, y las pequeñas las demás. Si son iguales en cantidad a las cosas que hay en todo, es porque tanto unas como otras son infinitas.

696 (59 B 8) SIMPL., *Fís.* 176, 29 y 175, 13-14: «No están separadas las cosas entre sí en el único mundo, ni cortadas como con un hacha; ni lo caliente a partir de lo frío, ni lo frío a partir de lo caliente».

697 (59 B 11) SIMPL., *Fís.* 164, 22-24: Y dice claramente que «en todo hay parte de todo, excepto del intelecto, pero en algunas hay también intelecto».

698 (59 B 12) SIMPL., *Fís.* 157, 1-4: «Pero por completo nada se separa ni se divide una cosa de la otra, excepción hecha del intelecto. Y el intelecto es todo homogéneo, tanto el mayor como el menor. Pero de lo demás nada es semejante a nada, sino que cada cosa es y era manifiestamente aquello de lo que más hay» [49].

f) *Papel y rasgos del intelecto cósmico.*

699 (59 A 1) D. L., II 6: El clazomenio Anaxágoras, hijo de Hegesibulo o Eubulo, fue discípulo de Anaxí-

---

RAVEN (K-R, pág. 376) alega que, en este fr. 6, la frase «en todas las cosas hay parte de todo» debe entenderse como la primera parte del fr. 11, que a ella añade (texto núm. 697) «excepto del intelecto». Pero a ello debemos replicar que 1) eso supondría desconocer la validez de los frs. 12 y 13; 2) también eliminaría gratuitamente la frase final del fr. 11, «pero en algunas hay también intelecto». En base al principio de «todo en todo», y con una parte del fr. 11 no se puede rechazar la otra parte de éste, que vale para la situación actual del universo.

[49] Cada entidad es un compuesto en que están combinadas todas las cosas simples, y lo único que individualiza, en el sentido de lo que distingue a una de otras, es el predominio de una de esas cosas simples. Algo realmente «indiviso» (*átomos*, para decirlo en griego) no existe. Podría hablarse, entonces, de una verdadera comunión esencial de los seres entre sí, por encima —o por debajo, si se quiere— del comportamiento individualista que ignore tal comunión y lleve a actuar frente a los demás como si fueran distintos, inferiores o enemigos.

menes, y el primero que dio primacía al intelecto sobre la materia. Al comienzo de su libro, expresándose de una manera agradable y solemne, dice: «Todas las cosas estaban juntas; después llegó el intelecto y las ordenó cósmicamente». Por lo cual [Anaxágoras] fue también apodado «Intelecto», y de él dice Timón, en sus *Sátiras*:

Se cuenta por allí que existe Anaxágoras, valiente héroe,
[llamado] Intelecto, pues tenía un intelecto que despertó súbitamente,
y combinó todas las cosas, que, juntas, habían estado confundidas[50].

700 (59 A 15) PLUT., *Pericl.* 4: Aquel que más convivió con Pericles... fue el clazomenio Anaxágoras, al cual los hombres de entonces apodaron «Intelecto», fuera por estar asombrados de su gran comprensión, sobresaliente y brillante, en el estudio de la naturaleza, fuera por haber sido el primero en establecer como principio del ordenamiento de todas las cosas no el azar ni la necesidad, sino el intelecto puro e incontaminado, en medio de todas las demás cosas mezcladas, y separando las homeomerías.

701 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 1: El clazomenio Anaxágoras... dijo que el principio del universo es intelecto

---

50 Más que una cita textual, las palabras que atribuye Diógenes a Anaxágoras parecen una breve antología de lo que lo hizo destacarse más entre el gran público (la referencia al estilo vale, de todos modos, ya que, según nuestros textos, la primera frase se encuentra en el fr. 1 y la última en el fr. 12). El hecho de que a Anaxágoras mismo se lo apodara «Intelecto» —corroborado por Plutarco, según el texto que presentamos a continuación— parece testimoniar la trascendencia que en su tiempo tuvo la tesis de un intelecto ordenador del cosmos; por más que en determinados círculos haya sido más conocido por haber caracterizado a los astros como piedras.

y materia: el intelecto como agente, la materia en tanto deviene. En efecto, estando todas las cosas juntas, al llegar el intelecto las ordenó cósmicamente.

702 SIMPL., *Fís.* 27, 11-23: Y Teofrasto dice que en esto Anaxágoras habla similarmente a Anaximandro. Pues aquél dice que, en la disgregación de lo infinito, las cosas del mismo género convergen; de modo que, si en el todo eran oro, llegan a ser oro, y si tierra, tierra, y de modo parecido con cada una de las otras cosas, de manera que nada nace si no existía antes. Además Anaxágoras añade el intelecto como causa del movimiento, por el cual se disgregan los mundos y se genera la naturaleza de las otras cosas. «Y así», dice Teofrasto, «Anaxágoras parece concebir infinitos principios materiales, pero una sola causa del movimiento y de la generación, el intelecto; mas si se considera la mezcla de todas las cosas, como si fuera una naturaleza indefinida en cuanto a tamaño y figura, sucede que afirma dos principios: la naturaleza infinita y el intelecto. De manera que, en cuanto a los elementos corpóreos, parece proceder de modo similar a Anaximandro» [51].

703 (59 B 12) SIMPL., *Fís.* 156, 13-157, 1: Y acerca del intelecto ha escrito lo siguiente: «El intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con cosa alguna, sino que está sólo en sí mismo. En efecto, si no exis-

---

[51] En el tomo I, texto núm. 119, hemos presentado este mismo pasaje, explicando en la respectiva nota 53 por qué invertíamos el orden en que son nombrados, al comienzo, Anaxágoras y Anaximandro, de modo que no cupiera dudas de que la palabra —que sigue— «aquél» se refiere a Anaxágoras. Aparte de las excepciones gramaticales de que disponíamos para hacerlo, hemos hecho notar entonces que lo que, según Teofrasto, «dice aquél» corresponde sin duda a Anaxágoras, o, al menos, digamos ahora, a lo que Teofrasto ha pensado de Anaxágoras, incluso con su «ejemplo favorito» del oro.

tiese por sí mismo, sino mezclado con cualquier otra cosa, estaría mezclado con todas las cosas, si estuviera mezclado con alguna. Pues en todo hay una porción de todo, como ya lo he dicho antes; y las cosas mezcladas le impedirían prevalecer sobre ninguna cosa de un modo similar al [que lo hace] en tanto existe sólo por sí mismo. Pues es la más sutil y pura de todas las cosas, y cuenta con pleno conocimiento y tiene la mayor fuerza. Y cuantas poseen alma, las más grandes y las más pequeñas, a todas domina el intelecto. Y el intelecto dominó la rotación del conjunto, de modo que rotase al principio. Y primeramente comenzó a rotar desde lo pequeño, y rota más, y rotará más aún. Y las cosas que estaban mezcladas y que se separan y se dividen, a todas las conoce el intelecto. Y cuantas cosas estaban a punto de ser y cuantas eran, que ahora no son, y cuantas ahora no son y cuantas serán, a todas el intelecto las ordenó cósmicamente, y a esta rotación, en la que rotan ahora los astros, tanto el sol como la luna, y también el aire y el éter que se separan esta rotación misma hizo que se separaran: y se separa de lo raro lo denso, y de lo frío lo caliente, y de lo oscuro lo brillante, y de lo húmedo lo seco»[52].

---

[52] El intelecto es una *cosa*, aunque esté incontaminado y sea autónomo. Es «*la más sutil y pura de todas las cosas*», de modo tal que no se lo puede concebir con la espiritualidad con que será visto desde Platón y Aristóteles. El hecho de que nos diga que ordena cósmicamente no sólo a las cosas que fueron, sino también a las que ahora son y aun a las que todavía no son pero que serán, hace pensar que, contrariamente a lo afirmado por Platón, el intelecto no da simplemente un «puntapié inicial» y luego deja libre el campo al juego de factores mecánicos. El mismo pasaje de Aristóteles (texto número 667) en que vimos criticaba a Anaxágoras, aludía más de una intervención del intelecto, que a Aristóteles le parecía que se producía cada vez que tropezaba con dificultades para explicar el proceso naturalmente. En todo caso, el predominio del intelecto respecto de todas las cosas es mencionado tanto en

704 (59 A 56) ARIST., *Fís.* VIII 5, 256b: Así también Anaxágoras habla correctamente cuando afirma que el intelecto es impasible e incontaminado, puesto que lo constituye en principio del movimiento; pues sólo

---

presente como en pasado, y lo mismo es dicho de su capacidad de conocimiento de todas las cosas. Ciertamente, una vez recibido del intelecto el primer impulso, parecería que nuevos impulsos, derivados del primero —como una suerte de ley de inercia, pero algo más fuerte y trascendente que ésta—, hicieran el resto («esta rotación misma hace que se separen»); y en ese sentido habrá abundado en el relato cosmogónico una cantidad de elementos de acción mecánica, los cuales, sumados a la falta de la explicación estrictamente teleológica que buscaba Platón (por qué cada cosa es como es, y por qué lo que es *es lo mejor* que podría ser), configuran un cierto mecanicismo, que no desmerece, empero, la importancia del intelecto cósmico.

En «Der *Noûs* des Anaxagoras», un artículo publicado en *A B G* (1964), 87-102, y reimpreso en *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft* (1971), K. v. Fritz propone suprimir el punto que leemos en nuestra traducción (siguiendo a DK) después de «a todas las conoce el intelecto», de modo que quede más ligado a «y cuantas cosas que estaban a punto de ser», etc., y se aplique a éstas (pasado, presente y futuro) el conocimiento que tiene el intelecto de las cosas (pág. 580, n. 16). De todos modos, ya se ha dicho que dicho conocimiento alcanza, cuando menos, al pasado y al presente. No podemos seguir a K. v. Fritz, en cambio, cuando nos declara que hallamos en Anaxágoras la continuación de un proceso de «desantropomorfización» pero no de «desteleologización» (séanos permitido el empleo de tales neologismos para no recurrir a forzadas perífrasis en busca de una traducción adecuada de los vocablos germanos respectivos) que se verificaría «ya» en Anaximandro y en Empédocles. Con la primera de las palabras, K. v. Fritz relaciona la progresiva «desmitologización» (neologismo que ya ha sacado carta de ciudadanía después de los trabajos de Bultmann) que en Grecia se produce respecto de la mitología homérica, y que hallamos explícita en Jenófanes (ver en tomo I, textos núms. 495 y ss.). Resulta, empero, difícil hacer comparaciones entre Homero y presocráticos como la que propone K. v. Fritz, puesto que, con la excepción de Jenófanes, no se podría decir tajantemente que el nuevo tra-

podría mover si es inmóvil[53] y podría mezclar si no tiene mezcla.

705 (59 A 57) CLEM., *Strom.* II 14: Anaxágoras fue el primero que dio primacía al intelecto sobre las cosas,

---

tamiento —«cósico»— de lo divino sea excluyente de la admisión de los dioses homéricos. En todo caso, hay una cierta «personalización» de lo Infinito o de lo que aquí se denomina «intelecto», en este último caso patentemente a imagen y semejanza del hombre. Hay que esperar hasta el *Fedón* (80a-d) para encontrar una atribución de una índole *invisible* e *inteligible* a lo divino, *en comparación con el alma humana*: precisamente la «teleologización» que se produce paulatinamente hasta culminar en el *Timeo* platónico, y que K. v. Fritz encuentra ya en Anaxágoras (en contra de quienes ven en él una «desteleologización»), es un signo de «antropomorfización», naturalmente que en otro sentido que el homérico, puesto que es el intelecto humano el que por naturaleza se propone fines (*télos*) y actúa, por ende, teleológicamente. Por eso tampoco podemos aceptar que el «pensamiento teleológico es naturalmente antiquísimo» (pág. 588, n. 35). Baste echar un vistazo a la *Teogonía* de Hesíodo y compararla con el *Timeo*: en contraste con la cosmogonía demiúrgica del *Timeo*, donde cada cosa o instancia aparece de acuerdo con un pensamiento previo acerca de qué es lo que conviene y por qué, la cosmogonía hesiódica nos presenta una sucesión de generaciones de dioses-cosas (*cháos* o«abismo», «tierra», «amor», «noche», etc.) en una forma que no pretende explicarse, y que aparece como una cierta concatenación ciega y mecánica, hasta la aparición de los Crónidas (o de Cronos mismo), su rebelión contra el padre y luchas posteriores hasta que Zeus se impone. Puede decirse tal vez que el propósito de Hesíodo era presentarnos una aparición caótica del conjunto de deidades de cultos pre-homéricos, a fin de mostrar cómo éstos quedan superados por las divinidades homéricas y en especial por Zeus. Ciertamente, no es ése el propósito de Hesíodo, ya que desde la primera página aparecen envueltas deidades prehoméricas y homéricas, que son también (ambas) aludidas en los poemas de Homero. Además, aunque el propósito de Hesíodo parece ser el de ordenar los elementos cosmogónicos que conoce, y en todo caso aprovechar la supremacía final de Zeus en el mundo homérico para esperar

aun cuando no atendió con cuidado a la causa eficiente, ya que describió algunos torbellinos sin-sentido aparejados a la inactividad e insensatez del intelecto[54].

706 (59 A 55) PLATÓN, *Crát.* 413c: Otro se ríe de estas definiciones y afirma que lo justo es lo que dice Anaxágoras, esto es, el intelecto; éste, en efecto, es autónomo, no se mezcla con nada y ordena todas las cosas marchando a través de ellas[55].

---

de él un reino de justicia, nada de eso hay en el relato que lo haga presagiar. Entre esta descripción «cósica» y la teleología demiúrgica del *Timeo*, es posible aceptar que Anaxágoras está a mitad de camino, y mucho más cerca de Platón que de Hesíodo (tanto, que Platón ha creído por un momento que ya hallaría en él lo que buscaba). Por consiguiente, aun aceptando la progresiva «desmitologización» del mundo homérico, creemos que el proceso es mucho más complejo de lo que resulta al hablar de una «desantropomorfización» y una «desteleologización» o de las evoluciones inversas a las aludidas por tales vocablos.

[53] Esto corresponde a la tesis aristotélica del «primer motor inmóvil», y por lo tanto no es forzoso que lo haya pensado Anaxágoras; incluso es improbable (al menos si lo comparamos con Platón).

[54] El concepto de «causa eficiente» es de cuño aristotélico; por lo demás este texto parece ser una mala repetición —posiblemente a través de Teofrasto— de las críticas de Platón y Aristóteles.

[55] Este pasaje platónico, que sigue inmediatamente al texto núm. 598 del tomo I, donde se comenta la afirmación de alguien que afirma que lo justo es el fuego mismo —aparentemente, siguiendo a Heráclito—, nos presenta un posible rasgo del intelecto que no se lee ni se infiere directamente del fr. 12 de Anaxágoras: que sea lo justo. Dicho fr. 12 dice que el intelecto es autónomo y todas las demás cosas que le atribuye el texto platónico y unas cuantas más, según hemos visto, referidas al conocimiento y dominio de todas las cosas que tiene el intelecto. Pero que posea una condición de juez, o, aunque más no sea, se identifique con «lo justo», es algo que no sólo no está en el fr. 12 ni en ningún otro texto de Anaxágoras, sino que resulta difícil compatibilizarlos con el cuadro que dichos fragmentos nos posibilitan.

707 (59 A 48) AECIO, I 7, 5: Anaxágoras dice que los cuerpos, al comienzo, estaban firmes, y que el intelecto de dios ordenó cósmicamente las cosas y produjo los nacimientos de todas las cosas.

708 (59 A 48) AECIO, I 7, 15: Anaxágoras dice que el dios es un intelecto creador del mundo [56].

709 (59 A 49) CIC., *Acad.* II 37, 118: Anaxágoras dice que la materia es infinita, pero que de ella surgen diminutas partículas, similares entre sí, mezcladas en un comienzo y después puestas en orden por una mente divina.

710 (59 A 64) SIMPL., *Fís.* 154, 29-31: Anaxágoras dice que el mundo se genera una sola vez a partir de la mezcla y que permanece por el resto [del tiempo], administrado y discernido por el intelecto que lo comanda.

711 (59 A 64) SIMPL., *Fís.*, 1121, 21-26: Anaxágoras, Arquelao y Metrodoro de Quíos parecen querer decir que el mundo se ha generado desde el principio del tiempo. Ellos dicen que también el movimiento ha tenido un comienzo: cuando las cosas estaban en reposo antes del tiempo, dicen, el movimiento fue engendrado en él por obra del intelecto, con lo cual se generó el mundo. Parece que ellos han supuesto un comienzo de la creación del mundo, con miras a una función didáctica [57].

---

[56] Estos dos textos de Aecio (adviértase el paso graduado: en el primero se habla de «el intelecto de dios» y en el segundo se afirma que «el dios es un intelecto») parecen provenir de Teofrasto, y de allí servir de fuente a Cicerón y otros. Se trata de una inferencia bastante natural, aunque anacrónica.

[57] En nota 36 al texto núm. 681 nos hemos referido a la lógica que rige el examen aristotélico del libro de Anaxágoras, que lo lleva a hablar de un momento de «reposo» previo a la

712 (59 A 58) ARIST., *Met.* I 3, 984b: Cuando alguien dijo que el intelecto se encuentra tanto en los seres vivos como en la naturaleza, como causa del cosmos y de todo el orden, se mostró como un hombre sobrio, comparado con lo que en vano habían hablado los anteriores a él. Sabemos claramente que Anaxágoras adoptó esta doctrina, aunque se dice que antes la sostuvo Hermotimo de Clazómenas.

g) *El aire y el éter en el proceso cósmico.*

713 (59 A 47) PLATÓN, *Fedón* 98b-c: Al avanzar en la lectura, me encontré con un hombre que no hacía intervenir en absoluto al intelecto y que no daba causa alguna respecto de la ordenación de las cosas, sino que la imputaba al aire, al éter y al agua, y otras muchas cosas insólitas.

714 (59 B 1) SIMPL., *Fís.* 26-30: «Todas las cosas estaban juntas... El aire y el éter sujetaban a todas las cosas, pues ambos eran infinitos; en efecto, tales cosas son las más grandes que hay en el conjunto, tanto en cantidad como en tamaño».

715 (59 B 2) SIMPL., *Fís.* 155, 30-156, 1: Y poco después dice: «Y en efecto, tanto el aire como el éter se separan de la multiplicidad abarcante, y lo abarcante es infinito en cantidad» [58].

---

puesta en marcha de las cosas por el intelecto. Ésa (y no Anaxágoras) es la fuente de esta afirmación de Simplicio.

[58] «Lo abarcante» desde por lo menos Anaxágoras (si no Anaximandro y Anaxímenes) hasta el *Timeo* (31a) tiene un significado que no puede despojarse de connotaciones que llevan a pensar, si no en algo divino, al menos en algo supremo. De los frs. 1 y 2 se infiere que, cuando «todas las cosas estaban juntas», eso «abarcante» contenía las sustancias que nosotros sabemos eran más «sutiles», a saber, el aire y el éter. Por el fr. 12 sabemos que «la más sutil de todas las cosas» es el

716 (59 B 14) SIMPL., *Fís.* 157, 7-8: «El intelecto, que existe siempre, y ahora también allí donde existen todas las demás cosas, en la multiplicidad abarcante».

717 (59 A 73) ARIST., *Del Cielo* I 3, 270b: Como si el primer cuerpo estuviera más allá de la tierra, fuego, aire y agua, [nuestros antepasados] han dado el nombre de «éter» [al cuerpo que ocupa] el lugar más alto, poniéndole el nombre derivado del «correr siempre» durante un tiempo eterno. Pero Anaxágoras ha hecho un mal uso de este nombre, ya que denomina «éter» al fuego [59].

718 (59 A 73) SIMPL., *Del Cielo* 119, 2: Aristóteles reprocha a Anaxágoras por derivar etimológicamente en forma incorrecta el nombre «éter» del verbo «quemar», esto es «prender fuego», y por usar ese nombre en lugar del de «fuego» [60].

---

intelecto. Y en el texto siguiente (núm. 716; fr. 14) se menciona la presencia del intelecto «en la multiplicidad abarcante», aunque no sea muy clara esta expresión. En todo caso, dado lo tenue de las sustancias y del intelecto, da pie para suponer una afinidad (véase en el tomo I, texto núm. 129, referido a Anaximandro, y la respectiva nota 61) de lugar y función.

59 En este pasaje Aristóteles hace suya la tesis —planteada en el *Epínomis* 981c— de que el «éter» es el quinto elemento (en rigor, lo llama «el primer cuerpo», por ser el que está más alto), superior a los otros cuatro, por el hecho de que los otros son contrarios entre sí, en tanto éste no posee contrario, y por lo tanto es eterno. Ya en Homero (cf. *Il.* XIV 288) el «éter» designaba al «cielo» (ver también textos núms. 989 y 1002 del tomo I, y nuestra nota 33 a Parménides), y no se ve por qué Anaxágoras habría tenido que sujetarse a la gradación concebida por Aristóteles, y pensar «fuego» y *poner por error* (tres veces por lo menos) «éter». La etimología que Aristóteles supone ha dado origen al nombre «éter» es la del verbo «correr», *theîn* y el adverbio «siempre», *aei* («éter» es *aithḗr*).

60 Al comenzar el pasaje aristotélico de *Del Cielo*, Simplicio, en evidente confusión, interpreta que la censura de Aristóteles a Anaxágoras se debe a que ha puesto por error «éter», en

719 (59 A 70) TEOFR., *De Sens.* 59: Entre las [cualidades sensibles percibidas] por el tacto, [la mayoría de los físicos] hablan acerca de lo pesado y lo liviano, así como de lo caliente y de lo frío, diciendo por ejemplo que lo raro y sutil es caliente, en tanto que lo denso y espeso es frío, como Anaxágoras, cuando diferencia al aire del éter.

720 (59 A 71) AECIO, II 13, 3: Anaxágoras dice que el éter es ígneo en cuanto a la sustancia, y por la tensión del torbellino rotante, tras arrancar piedras a la tierra e incendiarlas, convierte a éstas en astros[61].

721 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 2: Todas las cosas participan del movimiento y, movidas por el intelecto, se agrupan las similares. También las cosas que están en el cielo fueron ordenadas cósmicamente por el movimiento circular. Lo denso y húmedo, lo oscuro y frío y todas las cosas convergieron en el centro, y estas cosas, solidificadas, dieron consistencia a la tierra. Las cosas contrapuestas a éstas, tales como lo caliente y lo brillante, lo seco y lo ligero, fueron impulsadas hacia la parte más distante del éter.

722 (59 B 15) SIMPL., *Fís.* 179, 3-6: Y poco después [añade Anaxágoras]: «Lo frío y lo oscuro se han concentrado allí donde ahora está ⟨la tierra⟩, en tanto que lo sutil, lo caliente y lo seco se desplazan hacia la parte más lejana del éter»[62].

---

lugar de «fuego», por derivar etimológicamente *aithér* del verbo *aithein* («quema» = «prender fuego», *kaíein*).

[61] El éter (lo «ígneo en cuanto a la sustancia» deriva de Aristóteles, sin duda) juega su papel en la conformación de los astros a continuación de la rotación que pone en marcha el intelecto.

[62] En este texto y en el anterior (de Hipólito) suele traducirse «hacia la parte más alta del éter» (o «la parte más externa»), lo cual es conceptualmente correcto; pero nosotros

723 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 6: El sol, la luna y todos los astros... giran ⟨a nuestro alrededor⟩ debido a la revolución del éter[63].

V. ASTRONOMÍA.

a) *Forma y características de la tierra; el aire y el vacío.*

724 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 3: La tierra tiene forma plana y permanece suspendida en el cielo a causa de su magnitud y de no existir vacío, así como a causa de la gran fuerza del aire, que soporta a la tierra «cabalgante».

725 (59 A 88) SIMPL., *Del Cielo* 520, 28-30: Entre los que afirman que la tierra permanece sostenida por el aire subyacente, al que la tierra —por ser plana y con forma de tambor— cubre como una tapa y no le permite desplazarse: así parecen decir Anaxímenes, Demócrito y Anaxágoras.

726 (59 A 87) EXC. ASTRON., *Cod. Vat.* 381: Que la tierra no es cóncava, como piensa Demócrito, ni plana, como Anaxágoras[64].

---

nos atenemos literalmente al texto, lo cual no da una diferencia importante.

[63] Esta revolución del éter debe ser la misma rotación mencionada en el fr. 12 (texto núm. 703) y la que acabamos de ver en el texto núm. 720 (cf. nota 61, aunque en este caso se refiriera al proceso de formación, mientras la revolución mencionada debe aludir a la etapa actual); al menos, así lo sugiere el fr. 12.

[64] También a Anaxímenes (tomo I, textos nums. 210 y 213) los doxógrafos atribuyen el haber sostenido que la tierra es plana y que «cabalga» en el aire. Tal verbo (*epochêisthai*) hemos sugerido que podría pertenecer textualmente a Anaxímenes (nuestra nota 99 en ese capítulo). Pero si allí se sostenía

727 ARIST., *Del Cielo* II 13, 294b: Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito dicen que lo plano [de la superficie de la tierra] es la causa de su estabilidad, pues no corta [el aire] sino que cubre como una tapa al aire de abajo, lo cual parece que hacen los cuerpos que tienen [superficie] plana; pues también éstos se mantienen firmemente contra los vientos por la resistencia [que ofrecen]. Y esto mismo dicen que hace la tierra, por su [superficie] plana, contra el aire que está debajo: al no tener [el aire] lugar suficiente para moverse por estar abajo [de la tierra], permanece compacto, como el agua en la clepsidra[65].

728 (59 A 68) ARIST., *Del Cielo* IV 2, 309a: Algunos de los que niegan que exista el vacío no se han pro-

---

que para Anaxímenes la tierra tiene forma de tabla (tomo I, texto núm. 211), aquí tenemos que la doxografía atribuye a Anaxágoras haber dicho que tiene forma de tambor (o de tímpano, texto núm. 725, aunque esto podría entrar en conflicto con la afirmación, repetida, de que la tierra es plana). De ser así, la forma sería cilíndrica, como dicen los doxógrafos que lo era para Anaximandro (tomo I, textos núms. 158 a 160), y lo que es plano, es la superficie.

[65] En sus típicas agrupaciones de pensadores para atribuir una tesis, Aristóteles endosa una idea compleja o un complejo de ideas —como se prefiera— a tres pensadores notoriamente distantes entre sí en el tiempo. Ya se ha dicho que, aun cuando no haya sido discípulo de Anaxímenes, Anaxágoras puede haber seguido algunas de las líneas de su cosmología. Aquí tal vez lo único que parece corresponder a Anaxímenes es la idea de la superficie plana de la tierra, en lo cual coincidiría con Anaxágoras —aun dando formas distintas a la tierra, ver nota 64—, y posiblemente dejando lo de que «es la causa de su estabilidad» como una explicación que introduce Aristóteles. Véase nota 100 a Anaxímenes. Lo que es dable advertir aquí, como en los tres textos siguientes, es la idea de una presión del aire: lo que denominaríamos presión atmosférica. Presión, en todo caso, y por eso da el ejemplo de la clepsidra. Ver texto núm. 730 y nota 66.

nunciado con precisión acerca de lo liviano y lo pesado, como Anaxágoras y Empédocles.

729 (59 A 68) ARIST., *Fís.* IV 6, 213a: Los que intentan demostrar que [el vacío] no existe no rechazan lo que los hombres entienden al decir «vacío», sino en cuanto se equivocan al hablar: así Anaxágoras y los que refutan de ese modo [la existencia del vacío]. Demuestran, en efecto, que el aire es algo, retorciendo odres, y prueban también que el aire es resistente, encerrándolo en clepsidras.

730 (59 A 69) [ARIST.], *Probl.* XVI 8, 914b-915a: La causa de los fenómenos que suceden en la clepsidra parece ser la que dice Anaxágoras. En efecto, el aire encerrado en ella es causa de que el agua no penetre cuando el tubo está tapado ⟨en su abertura superior⟩. El aire en sí mismo no es, sin embargo, la causa, pues si se introduce [la clepsidra] en forma inclinada en el agua, habiendo tapado el tubo ⟨en su abertura superior⟩, el agua entra ⟨por los orificios inferiores⟩. Por ello no explica adecuadamente cómo [el aire] es causa, bien que, tal como se ha dicho, el aire es causa. Éste, sea impulsado o moviéndose por sí mismo sin ser compelido, se mueve por naturaleza en línea recta, tal como los demás elementos. Si la clepsidra se sumerge en forma inclinada, [el aire], manteniendo su curso recto, es expelido por el agua a través de los orificios opuestos a los [sumergidos] en el agua, y, al irse, el agua ingresa. Si en cambio la clepsidra se sumerge en forma recta en el agua, [el aire] no puede seguir su curso recto porque las partes superiores están obstruidas, y permanece en torno a los primeros orificios, pues no puede comprimirse en sí mismo. Y la prueba de que el aire, cuando no se puede mover, es capaz de excluir al agua, está en lo que sucede en la clepsidra.

En efecto, si se llena el balón [de la clepsidra] y se tapa el tubo ⟨en su abertura superior⟩, y se da vuelta [la clepsidra] con el tubo hacia abajo, el agua no corre a través del tubo hacia la boca de salida. Y cuando ésta es abierta, el agua no corre inmediatamente a través del tubo, sino sólo un momento después, puesto que no está sobre la boca de salida del tubo, sino que se mueve a través de éste después de que se ha abierto. Si, en cambio, la clepsidra está llena y en posición recta, apenas abierto el tubo, [el agua] pasa a través del colador, por estar en contacto con éste y no estar en contacto con las extremidades del tubo.

El agua, por consiguiente, no entra en la clepsidra, por la causa antes mencionada; pero sale una vez abierto el tubo porque el aire que está en él, al moverse hacia arriba y hacia abajo, provoca un gran vaciamiento del agua en la clepsidra. El agua, entonces, impulsada hacia abajo y deslizándose en forma natural en esa dirección, fluye, predominando por su violencia sobre el aire que está fuera de la clepsidra, aire que se mueve y es igual en fuerza al aire que empuja [desde arriba], pero que es más débil que éste por causa de la resistencia ⟨del agua⟩, que fluye rápidamente y cada vez con mayor intensidad a través del estrecho tubo hasta caer en el agua. Si el tubo hubiera estado cerrado, la causa de que el agua no corriera es la de que, al entrar en la clepsidra, el agua expelería de ella con violencia al aire. Una prueba de esto es el viento y ruido que se producen en ella.

Al entrar el agua, ⟨el aire⟩ hace presión con violencia y se precipita en el tubo; y como cuñas de madera o de bronce insertas en la hendidura, permanece así sin otra ligazón, ⟨pero salta fácilmente cuando⟩ es rechazada desde la [dirección] opuesta, tal como saltan de los leños las clavijas de maderas astilladas. Esto

sucede una vez abierto el tubo, por las causas ya mencionadas. Si es por estas causas, es natural que [el agua] no fluya hacia afuera o bien que el aire, soplando con violencia, le impida salir. Y el ruido muestra que el agua es atraída hacia arriba por el aire, como sucede en muchos casos. Pero al ser atraída y por ser continua en sí misma, toda el agua permanece bajo la presión del aire, hasta que es expelida nuevamente por éste. Y si al principio permanece quieta, también el resto se comporta así, por ser el agua una y continua[66].

---

[66] La clepsidra mencionada aquí no es un «reloj de agua» sino una pequeña vasija, empleada habitualmente para transvasar líquidos, y que Anaxágoras ha utilizado para hacer experimentos que comprobaran la presión que ejerce el aire, cuya consistencia es ignorada por el común de las gentes hasta el punto de creer que es «vacío».

Cf. fr. 100 de Empédocles (texto núm. 394 en este volumen) y respectiva nota 139. La mayoría de los estudios respecto del funcionamiento y experimentos realizados con la clepsidra en la época griega clásica se refieren a Empédocles. Entre otros, cf. GUTHRIE, II, págs. 224-226, D. J. FURLEY, «Empedocles and the Clepsydra», ensayo de 1957 reimpreso en *SPP* II, con un *«Postscript july 1971»*, en que se refiere brevemente a seis estudios aparecidos entre su propio artículo y su inclusión en *SPP* II. Como se sostiene en los estudios que hemos citado, no cabe hablar de un experimento de Empédocles, sino de un símil con el proceso de respiración. El texto pseudo-aristotélico de los *Problemas*, que refiere sin duda experimentos de Anaxágoras, ha merecido menor atención por parte de los estudiosos. El opúsculo de GERSHENSON y GREENBERG, *Anaxagoras and the Birth of Scientific Method*, pretende, por el contrario, darle su significación científica a los experimentos de Anaxágoras con la clepsidra. Lamentablemente, en este punto como en otros de la obra del clazomenio, ni hay referencia a los textos que pueden servir de apoyo, ni se ve que se siga con fidelidad a esos textos (lo que sugiere un empleo indirecto y parcial de los mismos). Así dichos autores sólo hablan de sumergir la clepsidra (en rigor, dicen erróneamente «un reloj de agua», «un simple instrumento destinado a medir el tiempo», pág. 40; pero en ello pueden haber sido influidos por la

731 (59 A 89) Arist., *Meteor.* II 7, 365a: Anaxágoras dice que el éter se mueve por naturaleza hacia arriba, por lo que, al caer hacia las partes bajas y cavidades de la tierra, la mueve, pues las partes superiores se

---

Oxford's Translation dirigida por Ross, tomo VII, donde también E. S. Forster traduce «*water-clock*» la palabra *klepsýdra* en el texto que comentamos; a pesar de *LSJ*, primera acepción) «verticalmente» en el agua, y aluden sólo a estas situaciones: en una se colocaba un tapón en su boca superior de salida, estando vacío el interior de la clepsidra: no obstante, no ingresaba agua por los orificios inferiores, debido a que el aire ejercía presión desde el interior de la clepsidra (hemos usado las palabras de Gershenson y Greenberg, en el sentido de que se sumergía la «clepsidra vacía», y luego la conclusión anaxagórea que contradecía la frase anterior, al explicar que lo que impedía el ingreso del agua era «el aire dentro de la clepsidra»; lo que muestra que los autores en cuestión hablan como «el común de las gentes», al llamar «vacío» al «aire»; si bien entendemos que su intención en la primera frase es la de que la clepsidra está *vacía de agua*). En seguida, los autores hablan de otra situación, pero dividida en dos: la clepsidra está ahora llena de agua, y no es sumergida, pero en un caso, está puesto el tapón y el agua no sale por abajo; en el otro se saca el tapón y el agua fluye.

Si el lector revisa el texto pseudo-aristotélico, hallará que eso sólo es parte —mal transcrita— de lo que allí se describe, por más que haya que convenir que es de difícil lectura. Para facilitarla, describiremos primero la clepsidra que allí se usa, de acuerdo con Thalheim (*RE*, XI, 1922, cols. 807-808) y lo inferimos de la lectura del texto. La clepsidra es una vasija pequeña, en la que podríamos distinguir dos partes: un balón, en cuya base hay orificios que forman una suerte de «colador», como se lo denomina en el mismo texto; y un tubo que hacía las veces de un «asa de forma semicircular» y «estaba en conexión por ambos lados con el interior de la vasija y tenía en su punto superior una abertura que se podía cerrar fácilmente con el pulgar» (Thalheim). Así podía sumergirse en un tonel de vino, llenar el balón, tapar con el dedo la abertura superior y llevarla hasta una jarra, donde se sacaba el dedo —o sea, se la destapaba— y el vino caía por abajo. En el primer caso que presenta el texto pseudo-aristotélico, se sumerge la clepsidra

han vuelto impermeables como arcilla a raíz de las lluvias, puesto que toda la tierra es porosa por naturaleza: como si la esfera [terráquea] tuviera partes superiores e inferiores, y la que habitamos es la supe-

en forma inclinada (o bien, oblicuamente, como se prefiera), caso que no es contemplado en la descripción de Gershenson y Greenberg, y que es contrapuesto a la inmersión en forma recta. En el primer caso, al sumergirse en forma inclinada en el agua, hay orificios del «colador» que permanecen fuera del agua, y permiten que salga el aire que es expulsado por el agua que entra por los «orificios opuestos», que están sumergidos en el agua. Si se sumerge en forma recta, en cambio, el aire no puede salir (ni el agua entrar). En estos dos primeros casos el tubo está tapado. El experimento del balón lleno también presenta un aspecto que no describen los autores mencionados: la clepsidra se invierte, esto es, el balón queda arriba y el tubo abajo. El hecho de que, mientras la boca de salida esté tapada, el agua permanece en el balón sin correr a través del tubo, y que, cuando se destape aquélla, el agua no corra inmediatamente hacia la boca de salida, supone precisamente que el tubo, como en la descripción de Thalheim, sea un asa o argolla unida por ambos extremos a la parte superior del balón. Se trata de un espacio en el cual, aun cuando se llena de líquido el balón, el aire frena el paso del líquido. En la posición en que la clepsidra es invertida, la presión del líquido es mayor, pero mientras no se saque el dedo o el tapón, se mantiene la presión del aire, que cede al destaparse el tubo, lo cual permite que fluya el agua, aunque *no inmediatamente*. En la posición recta, en cambio (la única considerada por los dos autores mencionados, cuando se quita el tapón el agua sale *inmediatamente* por los orificios inferiores que constituyen el «colador». Aquí tampoco está sumergida en agua la clepsidra, y al destaparse el tubo se produce un «gran vaciamiento del agua» (no aceptamos la enmienda propuesta por Forster, *kínesis*, «movimiento», en lugar de *kénosis*, «vaciamiento») dentro de la clepsidra. En este caso, entre el aire encerrado en el tubo y que es destapado, y el agua que cae a través del «colador» pueden más, naturalmente, que la presión del aire externo a la clepsidra. En todo el pasaje, pues, se aprecia aquello a lo que ya en los dos textos anteriores (núms. 728 y 729) Aristóteles se ha referido: la negación del vacío por Anaxágoras

rior, la inferior la otra... Y [es tonto] decir, por una parte, que la tierra se mantiene sobre el aire por causa de su tamaño, y afirmar, por otra parte, que se sacude toda por arriba al ser golpeada desde abajo[67].

732 (59 A 88) ARIST., *Del Cielo* II 13, 295a: De modo que, si la tierra se mantiene [en su lugar] por coacción, también debe ser llevada hacia el centro por el torbellino. Todos dicen que tal es la causa, por [haber observado] lo que sucede en los líquidos y respecto del aire, pues en ellos las cosas más grandes y más pesadas se mueven hacia el centro del torbellino. Por ello también todos los que creen que el cielo se ha generado dicen que la tierra se concentra en el medio.

733 (59 A 88) SIMPL., *Del Cielo* 511, 23: La mayoría dice que la tierra está situada en el centro, como Empédocles, Anaxímenes, Anaxágoras, Demócrito y Platón.

b) *El meteorito de Egospótamo.*

734 (59 A 6) FILÓSTR., *V. Apoll.* I 2, p. 3, 6: ¿Quién no sabe que Anaxágoras... dijo la verdad cuando pronosticó que del día se haría noche y que del cielo caerían piedras en Egospótamo?

735 (59 A 1) D. L., II 10: Se cuenta que predijo la caída de la piedra que se produjo en Egospótamo, la cual —según dijo— cayó desde el sol.

---

y la afirmación de éste de que muchos se equivocan al hablar, y denominan «vacío» al aire (como Gershenson y Greenberg). Pero lo principal es demostrar la fuerza o presión que ejerce el aire, aun cuando no existiera un concepto de «presión atmosférica», que puede justificar la aserción de que el aire sirva de soporte a la tierra (texto núm. 725).

[67] La referencia a la tierra como «esfera» proviene de Aristóteles, naturalmente, y no de Anaxágoras. En cuanto a la causa de que la tierra se mantenga sobre el aire, ya hemos hablado en notas 65 y 66.

736 (59 A 12) PLUT., *Lis.* 12: Y algunos dicen que la caída de la piedra había sido una señal de lo que sucedería. Una enorme piedra se precipitó desde el cielo, en Egospótamo, según narraron muchos; y aún hoy es exhibida y venerada por los habitantes de Quersoneso. Se dice que Anaxágoras predijo que, al producirse algún deslizamiento o sacudimiento de los cuerpos enclavados en el cielo, uno de ellos se desprendería y sería arrojado y caería. Cada uno de los astros no está en el lugar que naturalmente le corresponde; son, en efecto, pétreos y pesados, y brillan por la resistencia y ruptura del éter. Son impulsados por una fuerza violenta, envueltos en el torbellino por la tensión del movimiento rotatorio, tal como de algún modo también al principio se les impidió caer, cuando las cosas frías y pesadas se separaron del conjunto... En *Sobre la religiosidad*, Démaco da testimonio sobre Anaxágoras, y narra que, durante sesenta y cinco días antes de la caída de la piedra, se vio en el cielo continuamente un enorme cuerpo ígneo semejante a una nube de forma de llamas.

737 (59 A 11) PLINIO, *Hist. Nat.* II 149: Los griegos cuentan que, en el segundo año de la Olimpíada 78ª (467-466 a. C.), el clazomenio Anaxágoras, por su conocimiento de la ciencia del cielo, predijo en qué días caería una piedra desde el sol, lo cual sucedió de día en un lugar de Tracia, junto al río Egos. La piedra se exhibe aún hoy, es del tamaño de una carretada y de color marrón; también durante aquellas noches ardieron cometas. Si alguien cree que ésta fue una predicción, debe reconocer que la capacidad adivinatoria de Anaxágoras era muy grande[68].

---

[68] Lo dicho sobre la posibilidad de que Tales haya pronosticado un eclipse de sol (nota 25 a Tales, en tomo I) vale, con mayor motivo, respecto a la predicción de la caída de un me-

c) *El sol: tamaño y características principales.*

738 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 6: El sol, la luna y todos los astros son piedras incandescentes.

739 (59 A 72) AECIO, II 20, 6: Anaxágoras dice que el sol es una masa incandescente o una piedra de fuego.

740 (59 A 73) JENOF., *Memor.* IV 7, 6-7: [Sócrates] dijo también que quien se ocupara de esos temas [concernientes a los fenómenos celestes] corría el riesgo de perder la razón, no menos que Anaxágoras, cuyo gran esfuerzo en explicar los designios de los dioses sobre esos tópicos lo había hecho enloquecer. Éste, en efecto, al afirmar que el fuego y el sol son lo mismo, ignoraba que los hombres miran al fuego sin dificultad pero no pueden mirar de frente al sol, y que debido al brillo de éste los colores [de la piel] se ennegrecen, no por la acción del fuego; también ignoraba que, sin la luz del sol, no podría crecer ninguna de las cosas que nacen en la tierra, mientras que si el fuego las calentara, todas las cosas perecerían. Y, al afirmar que el sol es una piedra incandescente, ignoraba que una piedra que está en el fuego no brilla ni resistiría mucho tiempo, mientras el sol es la cosa que más brilla de todas y dura todo el tiempo[69].

741 (59 A 1) D. L., II 8: Digo que el sol es... más grande que el Peloponeso.

---

teorito en Egospótamo por Anaxágoras, aunque en este segundo caso vemos que, al menos en los tiempos de Plinio, se podía ser mucho más escéptico en torno al asunto. En todo caso, la caída del meteorito provee de una fecha más para encuadrar la vida de Anaxágoras.

[69] Junto con el texto núm. 665, de la *Apología* platónica, éste es el testimonio más antiguo de que Anaxágoras consideró al sol como una piedra incandescente, y no una divinidad.

742 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 8: El sol excede en tamaño al Peloponeso.

743 (59 A 72) AECIO, II 21, 3: Anaxágoras dice que el sol es mucho más grande que el Peloponeso[70].

---

[70] Estas afirmaciones respecto del tamaño del sol constituirían un retroceso frente a Anaximandro, y se contradirían además con la correcta explicación de un eclipse.

En efecto, como señala D. O'BRIEN («Derived light in the 5th. Century», *JHS* 88 (1968), 124-125), «si el sol es más pequeño que la tierra, la sombra proyectada por la tierra se extendería hacia afuera en un cono siempre creciente y la luna se eclipsaría noche tras noche». Y sale del paso así: «Pero incluso si Anaxágoras hubiera querido decir que el sol fuera más pequeño que la tierra (y no ha sido ésta necesariamente su intención), es claro que no extrajo la conclusión de que la sombra de la tierra cubre una amplia parte del cielo. Porque Anaxágoras, según Aristóteles, explicó la Vía Láctea como la luz de astros ocultada de los rayos del sol por la sombra de la tierra. La sombra de la tierra, por lo tanto, debe ser una banda bastante estrecha, que sólo ocasionalmente oscurecería la luz de la luna». En rigor, no se entiende demasiado bien por qué O'Brien piensa, ajustándose a tales doxografías, que Anaxágoras no quiso decir necesariamente que el sol era más pequeño que la tierra. ¿Tal vez a causa del testimonio que dice que «el sol es mucho más grande que el Peloponeso»? Reléase el testimonio de Aecio (texto núm. 719), según el cual Anaxágoras atribuye al éter, merced a la tensión del torbellino rotante, el formar astros arrancando piedras de la tierra e incendiarlas. En el testimonio de Hipólito (texto núm. 720), el ordenamiento cósmico hace converger cierto tipo de cosas en el centro y, una vez solidificadas, formaron la tierra. Entrambos textos se confiere a la tierra un papel central en el cielo, no sólo en cuanto a lugar sino en lo concerniente a su función. Esto justificaría la creencia de que el sol, presuntamente una piedra incandescente desprendida de la tierra, no sea mucho más grande que el Peloponeso. En cuanto al intento de O'Brien de compatibilizar esta idea con la explicación de eclipses, nos parece inteligente, sin quitarnos del todo el escepticismo respecto a lo correcto de la explicación de Anaxágoras. En todo caso, el aporte principal de

744 (59 A 72) AECIO, II 23, 2: Anaxágoras dice que [el solsticio se produce] por el rechazo del aire en relación con el norte, comprimiendo al cual [esto es, al aire,] [el sol] mismo fortalece por condensación.

745 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 9: El eclipse de sol [se produce] porque la luna lo oculta, durante la luna nueva.

746 (59 A 77) AECIO, II 29, 7: Los eclipses de sol se deben a que la luna se interpone [entre el sol y la tierra].

d) *La luna: características, luminosidad, eclipses.*

747 (59 A 77) AECIO, II 25, 9: Anaxágoras y Demócrito dicen que la luna es un sólido incandescendente que contiene planicies, montañas y barrancos.

748 (59 A 77) AECIO, II 30, 2: Anaxágoras dice que la luna es una extraña mezcla, porque lo frío se combina con lo terrestre, y tiene tanto partes altas como bajas y cavidades. Y lo nebuloso se entremezcla con lo ígneo...

749 (59 A 77) AQ. TAC., 21, p. 49, 4: Otros conciben a la luna como una tierra ardiente que posee un fuego permanente, y sobre la cual hay otra morada, ríos y cuantas cosas hay sobre la tierra. Se narra el mito de que el león de Nemea cayó desde allí.

750 (59 A 77) ESC. a APOL. ROD., I 498: El mismo Anaxágoras declara que la luna es una región plana, de la cual parece haberse caído el león de Nemea [71].

éste a la astronomía parece haber sido el *considerar a los astros como piedras.*

[71] En la luna habría visto Anaxágoras, como nosotros, montañas y planicies. Varios doxógrafos coinciden en conectar esta

751 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 9: Las rotaciones del sol y la luna se producen al ser éstos impulsados en sentido inverso por el aire; pero la luna rota con frecuencia por no poder prevalecer sobre el frío.

752 (59 A 75; EUDEMO, fr. 147 W.) PROCLO, *Timeo* III 63, 26: [Platón] nos ha transmitido que la órbita [de la luna y el sol alrededor de la tierra] es común; pero no fue él el autor de esa tesis, sino Anaxágoras el primero que la concibió, según narra Eudemo[72].

753 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 9: Los eclipses de luna se producen porque la tierra la oculta; a veces también [por haber cuerpos] debajo de la luna.

754 (59 A 77) AECIO, II 29, 6-7: Tales, Anaxágoras, Platón y los estoicos, en forma concordante con los

---

visión con el mito de la caída del león de Nemea desde la luna. En la *Teogonía* de Hesíodo, dicha figura mitológica aparece como engendrada por la atroz Equidna, y creciendo al amparo de Hera, pero sucumbiendo bajo el brazo de Hércules (327-331). Esto último, que es lo que se celebraba en los juegos Nemeos, en la planicie llamada precisamente Nemea, figura en el fr. 2 de Epiménides, donde se dice que el león cayó de la luna (los versos de «Epiménides» no dicen exactamente eso, pero Eliano, que los cita, hace la afirmación, leyéndola en dichos versos: DK 3 B 2). Epimédes, como Orfeo y Museo, es a su vez un personaje cuasimítico (ya H. Diels trató el tema en 1891, en «Ueber Epimenides von Kreta», incluido por Burkert en los *Kleine Schriften* de H. Diels).

72 Curiosamente para nosotros, este mismo texto es parafraseado por HEATH (*Aristarchus*, pág. 85) así: «Según Proclo, quien cita la autoridad de Eudemo, Anaxágoras se anticipó a Platón al sostener que, en el orden de la revolución del sol, luna y planetas alrededor de la tierra, el sol vino después de la luna». En nuestra traducción hemos invertido —en la frase que figura entre corchetes— el orden en que en el contexto figuran la «luna» y el «sol», pero ni aun así podemos forzar la versión hasta el punto de aproximarnos a lo que dice Heath.

matemáticos, conciben las fases de la luna [como debidas] a la coincidencia de su curso con el del sol, que la ilumina; los eclipses de luna se producen al caer sobre ella la sombra de la tierra, cuando ésta se sitúa entre el sol y la luna... Según dice Teofrasto, Anaxágoras sostiene que los eclipses de la luna se deben también a los cuerpos que están debajo de la luna.

755 (59 A 77) Aecio, II 28, 5: Tales fue el primero que dijo que la luna es iluminada por el sol... análogamente Anaxágoras.

756 (59 A 77) Aecio, II 30, 2: Anaxágoras dice que la luna es una extraña mezcla, porque lo frío se combina con lo terrestre, y tiene tanto partes altas como bajas y cavidades. Y lo nebuloso se entremezcla con lo ígneo, por lo cual lo que sucede es que lo ensombrecido se ilumina un poco. Por eso se dice que es un astro de luminosidad falsa.

757 (59 A 42) Hipól., I 8, 8: La luna no posee luz propia, sino [que la recibe del sol].

758 (59 A 76) Platón, *Crát.* 409a-b:

Hermógenes. — ¿Y la luna ⟨= *seléne*⟩?

Sócrates. — Este nombre me parece que apesadumbraría a Anaxágoras.

Hermógenes. — ¿Por qué?

Sócrates. — Porque da la impresión de revelar algo más antiguo que lo que él decía recientemente: que la luna recibe la luz desde el sol.

Hermógenes. — ¿Y cómo?

Sócrates. — Pues «claridad» ⟨= *sélas*⟩ y «luz» son lo mismo.

Hermógenes. — Sí.

Sócrates. — Ahora bien, esta luz que corresponde a la luna es siempre nueva y vieja, si los anaxagóreos

dicen la verdad. En efecto, el sol gira siempre a su alrededor, proyectando una luz siempre nueva; pero la que subsiste del mes anterior es vieja[73].

759 (59 B 18) PLUT., *De fac. in orb. lun.* 929b: Nuestro amigo daría su aprobación al dicho anaxagóreo que demuestra que «el sol presta a la luna su brillo»[74].

---

73 Aparentemente, mediante sus juegos etimológicos, Platón quiere refutar el carácter de «descubrimiento» que se atribuye a la declaración anaxagórea de que la luna recibe su luz del sol. Según tales juegos, una de las palabras empleadas en griego para designar la «claridad», *sélas*, está a la base del nombre de la luna (*seléne*). Pero, aparte de lo artificioso de la etimología, lo más que se podría desprender de la etimología de la palabra griega para «luna», es que de por sí implica «claridad», mas no que ésta derive del sol, que es en sustancia lo atribuido a Anaxágoras.

De este pasaje, se deriva también que Anaxágoras fue quien inventó «el término *hénē kaì néa* para el último día del mes (literalmente, «el viejo y el nuevo», cf. ARISTÓFANES, *Nubes* 1134)», dice DICKS, *EGA*, pág. 58. Ciertamente, dicha expresión aparece —en el pasaje del *Crátilo*— referida a la luz de la luna; en las *Nubes* sí es dicha en relación con el último día lunar (último día del mes), que es a la vez el primero de la luna siguiente. Pero no se trata de una invención de Anaxágoras, sino de una expresión antigua que tal vez se remonta a Solón.

74 Desde Parménides hasta Demócrito (en algunas doxografías, desde Pitágoras), parece que diversos pensadores presocráticos han hablado respecto de la luz de la luna; pero Anaxágoras —como hemos visto por el texto platónico— debe haber sido quien expresó claramente que dicha luz provenía del sol.

En cuanto al anticipo de Parménides, véase en el tomo I, textos 998 y 999 (frs. 14 y 15 de Parménides) y nota 33 a Parménides. Como Plutarco se refiere, a continuación de la cita de Anaxágoras, a Demócrito y Empédocles —de quienes también hace citas—, O'BRIEN, *art. cit.* en *JHS* 88 (1968), 125-127, lo toma como un argumento en favor de la prioridad de los escritos de Anaxágoras sobre los de Empédocles. Parte del argumento consiste en que, en dicho pasaje «no es aseverado explícitamente que la luna, según Anaxágoras,

e) *Los demás astros y otros fenómenos celestes.*

760 (59 A 1) D. L., II 9: Al comienzo los astros se movían según la forma de una cúpula, de modo que el polo aparecía siempre perpendicular a la tierra, pero después adoptaba su inclinación. La Vía Láctea es un reflejo de la luz de los astros que no brillan [a causa] del sol. Los cometas son una conjunción de planetas que lanzan llamas; las estrellas fugaces son como chispas que irradia el aire.

761 (50 A 42) HIPÓL., I 8, 7 y 10: No sentimos el calor de los astros a causa de la gran distancia respecto de la tierra; además, no son calientes como el sol debido a que están en una región más fría. La luna está más abajo que el sol y más próxima a nosotros... La Vía Láctea es un reflejo de los astros que no brillan

---

brilla por reflexión», mientras que eso se produce al hablar de Empédocles. «Explícitamente» no significa, por cierto, «textualmente» (o sea, en los fragmentos de Anaxágoras y de Empédocles), sino en el contexto de Plutarco. En dicho contexto, se habla «implícitamente» del fenómeno del reflejo en lo concerniente a Anaxágoras, pero de un modo que O'Brien sostiene —y nosotros podemos convenir con él— que es confuso y/o contradictorio. Si la luna es una piedra incandescente, como dicen varias doxografías, tiene una «claridad» propia, como sugiere la etimología que le encuentra Platón, y, en ese caso, Anaxágoras, sostiene O'Brien, da un paso hacia la tesis de Empédocles de que la luna tiene su luz por reflejo del sol. Con lo cual se daría por tierra con las doxografías que hemos mencionado sobre Anaxágoras, y con el texto de Plutarco con sus menciones (consideradas textuales, es decir, «fragmentos») de Parménides y Anaxágoras. Más adecuado nos parece aceptar la contradicción de los testimonios, y salvarla interpretando que la inclusión de la luna entre los astros que son piedras incandescentes se debe a una generalización (o acaso a un estadio primitivo de la luna) que no ha de extenderse a la situación que el mismo Platón atribuye a Anaxágoras haberla sostenido: que el sol proyecte su luz sobre la luna.

a causa del sol. Las estrellas fugaces son como chispas radiantes que surgen del movimiento del polo[75].

762 (59 A 78) AECIO, II 16, 1: Anaxágoras, Demócrito y Cleanto dicen que todos los astros se mueven desde el levante hasta el poniente.

763 (59 A 79) AQ. TAC., 1, 13, p. 40, 26: Ni Anaxágoras ni Demócrito —en la *Gran Cosmología*— son de la opinión de que los astros sean seres vivos.

764 (59 A 80) ARIST., *Meteor.* I 8, 345a: Los partidarios de Anaxágoras y Demócrito dicen que la Vía Láctea es la luz de algunos astros. En efecto, cuando el sol se mueve debajo de la tierra, algunos de los astros no se ven. Aquellos astros que son abarcados por la iluminación del sol no parecen dar luz, pues ésta es obstaculizada por los rayos del sol, mientras que aquellos astros que, según dicen, la tierra oculta

---

[75] La mención del «polo» no indica forzosamente un polo terrestre (que, si es siempre visible, debe ser el polo norte, como apunta DICKS, *EGA*, pág. 59), ni tampoco un eje de la esfera celeste, salvo que se conciba a ésta a grandes y toscos rasgos: *si hay movimiento rotatorio*, a medida que fuera «ordenándose cósmicamente», *debería tener un eje que pasara por el centro*. Ahora bien, ya hemos visto (textos núms. 732 y 733, y nota 70) que *la tierra* ocupa ese centro, por lo cual no es de extrañar que ese polo apareciera perpendicular a la tierra, aunque luego, por efecto de la misma rotación, fuera inclinándose.

Por lo tanto, llegamos a una conclusión similar a la de LANZA, pág. 62 —naturalmente, no idéntica— sin creer que estamos frente a un error de Teofrasto que debemos corregir. «En la concepción anaxagórea de la tierra plana, ¿qué podría ser el eje terrestre?», se pregunta, en efecto, Lanza, como si la afirmación de que la tierra sea plana implicara que no tuviera espesor alguno, y que su forma fuera cuadrada o rectangular; esto es, haciendo caso omiso del testimonio de Simplicio, que nos dice que tiene «forma de tambor» (cf. HEATH, *Aristarchus*, pág. 83).

a la vista del sol, tienen su luz propia: tal es el caso de la Vía Láctea.

765 (59 A 80) AECIO, III 1, 5: [Acerca de la Vía Láctea.] Anaxágoras afirma que la sombra de la tierra se detiene junto a esta parte del cielo cuando el sol está debajo de la tierra y no ilumina a todas las cosas.

766 (59 A 81) ARIST., *Meteor.* I 6, 342b: Hablaremos ahora acerca de los cometas y de la llamada «Vía Láctea», examinando primeramente lo dicho por otros. Anaxágoras y Demócrito dicen que los cometas son una aparición de planetas, cuando parecen tocarse entre sí a causa de la vecindad.

767 (59 A 81) AECIO, III 2, 2: Anaxágoras y Demócrito [dicen que los cometas son] una conjunción de dos o más astros de acuerdo con la coincidencia de los rayos.

768 (59 A 82) AECIO, III 2, 9: Anaxágoras dice que las llamadas estrellas fugaces son como chispas que caen desde el éter; por eso también se extinguen inmediatamente.

769 (59 A 83) SÉN. FIL., *C. N.* VII 5, 3: También Carmandro, en el libro que compuso acerca de los cometas, dice que Anaxágoras vio en el cielo una luz grande e insólita, de la magnitud de una amplia viga, que resplandeció durante muchos días [76].

[76] Las tesis atribuidas a Anaxágoras acerca de la Vía Láctea, cometas, etc., que en este último texto presentan como incógnita la identidad de esta autoridad intermedia denominada «Carmandro», no tienen apoyo en los conocimientos astronómicos actuales.

VI. Meteorología.

a) *Vientos, tormentas, nieve, etc.*

770 (59 A 1) D. L., II 9: Los vientos se generan cuando el aire es rarificado por el sol. Los truenos son conjuntos de nubes que entran en colisión; los relámpagos, una violenta fricción de las nubes.

771 (59 A 42) Hipól., I 8, 11: Los vientos se generan cuando el aire es rarificado por el sol, y las partes recalentadas se desplazan hacia el polo y se vuelven a alejar de éste. Los truenos y relámpagos se producen por el calor que recae sobre las nubes.

772 (59 A 84) Arist., *Meteor.* II 9, 369b: [Acerca de los relámpagos y truenos.] Ahora bien, algunos dicen que en las nubes hay fuego. Y ello Empédocles expresa que es por el aprisionamiento de los rayos del sol [en las nubes]; Anaxágoras, en cambio, dice que [una parte] del éter —que él llama «fuego»—, que está en las alturas, desciende desde allí hacia abajo; [y añade] que el relámpago es un brillo de este fuego [a través de las nubes], y que, al extinguirse éste, se produce el trueno, como estruendo y silbido, de modo que aparece así antes el relámpago que el fuego.

773 (59 A 84) Aecio, III 3, 4: Cuando el calor cae sobre el frío —esto es, la parte etérea sobre la aérea—, con el ruido produce el trueno, con el calor sobre la negrura de la nube produce el relámpago, con la cantidad y magnitud de la luz el rayo, con el fuego en muchos corpúsculos el tifón, [con el fuego] mezclado con nubes el torbellino[77].

---

[77] Los vientos se generan cuando el aire es rarificado por el sol, coinciden los doxógrafos en este punto que acerca a Anaxágoras a Anaxímenes, si bien éste —como hace notar

774 (59 A 85) Aecio, III 4, 2: Anaxágoras explica las nubes y la nieve en forma similar [a Anaxímenes], pero el granizo [de este modo]: cuando desde las nubes solidificadas es impelido hacia la tierra, en la caída, a la vez que se congela, adquiere forma redonda [78].

775 (59 A 85) Arist., *Meteor.* I 12, 348b: Esto sucede de modo contrario al que dice Anaxágoras. En efecto, él afirma que esto [a saber, la generación del granizo,] sucede cuando [la nube] converge en el aire frío; nosotros, cuando desciende en el aire caliente.

776 (59 A 85) Arist., *Meteor.* I 12, 348a: Algunos piensan que la causa del origen [del granizo] procede de este modo: cuando la nube es impulsada hacia un lugar alto, que es frío a causa del cesar allí los reflejos de los rayos desde la tierra, al llegar allí el agua se solidifica. Por ello también el granizo se produce más bien en verano y en las regiones cálidas, porque el calor empuja a las nubes más lejos de la tierra.

777 (59 A 86) Aecio, III 5, 11: Anaxágoras dice que [el arco Iris] y la refracción de la radiación solar desde una nube espesa está en la parte opuesta al astro que produce la reflexión. De modo similar explica las causas de los llamados «parhelios», que se producen sobre el Ponto.

778 (59 B 19) Esc. BT a *Il.* XVII 547: Dice Anaxágoras: «Llamamos Iris al reflejo del brillo del sol en las nubes: es signo de tormenta; en efecto, el agua

Guthrie, II, pág. 311— concibe el proceso por condensación (tomo I, texto núm. 224). Aristóteles insiste en suponer que donde Anaxágoras escribe «éter» quiere decir «fuego», lo que da resultados muy diferentes.

[78] Aquí también el doxógrafo compara a Anaxágoras con Anaxímenes y hace una descripción similar, más rica en este caso.

que se esparce en torno a la nube produce viento o se derrama como lluvia»[79].

779 (59 A 74) [Arist.], *Probl.* XI 33, 903a: ¿Por qué de noche se oye más fácilmente que de día? ¿Acaso, como dice Anaxágoras, porque durante el día el aire, calentado por el sol, silba y resuena, mientras durante la noche reposa, y cesa el calor?.

780 (59 A 74) Plut., *Quaest. Conv.* VIII 722a-b: Anaxágoras dice que el aire es movido por el sol con un movimiento tembloroso, que tiene vibraciones, como es claro por los pequeños polvillos y fragmentos que se agitan a través de la luz, que algunos llaman «flecos». Respecto al calor que silba y resuena durante el día, dice que hace difícil oír los sonidos por el ruido, mientras que durante la noche su oscilación y sonido cesan[80].

b) *Terremotos.*

781 (59 A 89) Arist., *Meteor.* II 7, 365a: Debemos hablar acerca de los seísmos y de los movimientos de la tierra... Anaxágoras dice que el éter se mueve por naturaleza hacia arriba, por lo que, al caer hacia las partes bajas y cavidades de la tierra, la mueve, pues las partes superiores se han vuelto impermeables como arcilla a raíz de las lluvias, puesto que toda la tierra es porosa por naturaleza: como si la esfera [terráquea] tuviera partes superiores e inferiores, y la que habita-

---

[79] En este caso, la explicación similar que leemos respecto de Anaxímenes, se debe a una confusión con Anaxágoras (tomo I, textos núms. 226 y 227 y nota 108 a Anaxímenes).

[80] Aunque parece obvio que durante la noche se oiga mejor porque la gente (y los animales) se llama a sosiego, aquí se añade la explicación de una suerte de condensación del aire durante el día (aunque el texto de Plutarco presenta el aditamento de una vibración «corpuscular», que parece anacrónica).

mos es la superior, la inferior la otra... Y [es tonto] decir, por una parte, que la tierra se mantiene sobre el aire por causa de su tamaño, y afirmar, por otra parte, que se sacude toda por arriba al ser golpeada desde abajo. Además de esto, no da cuenta de lo que acontece respecto de los terremotos.

782 (59 A 89) AECIO, III 15, 4: Acerca de los terremotos, Anaxágoras dice que se deben al deslizamiento del aire bajo tierra, donde se condensa y, al no poder salir, hace estremecer lo que lo rodea con gran sacudimiento.

783 (59 A 89) SÉN. FIL., *C. N.* VI 9, 1: Algunos dicen que el fuego es la causa de los movimientos [de la tierra], mientras otros juzgan que no es ⟨la única causa⟩. Entre los primeros, Anaxágoras estima que el aire y la tierra se sacuden por causa casi similar, cuando en la parte inferior el viento [torna] espeso el aire y prorrumpe violentamente en las nubes con la misma fuerza con la que también suelen rasgarse los nubarrones a nuestra vista, y de esta colisión de las nubes y del curso de aire que se produce, el fuego brilla; y este mismo [fuego] corre donde se encuentra, buscando una salida, y atraviesa los obstáculos hasta que, por un elevado camino, alcanza una salida hacia el cielo o la crea con tremenda violencia[81].

c) *Fenómenos marítimos y fluviales.*

784 (59 A 90) AECIO, III 16, 2: [Acerca del mar, cómo se ha constituido y por qué es salado.] Anaxágoras dice que, en un principio, cuando el líquido estancado

---

[81] Como se ha hecho notar, este último texto en especial sugiere la conexión de terremotos con erupciones volcánicas. Aristóteles no objeta, por una vez, el uso de la palabra «éter». Ver nota 67.

fue secado por la revolución solar y se evaporó la parte más sutil, el resto se depositó en lo salino y amargo[82].

785 (59 A 90) ALEJ., *Meteor.* 67, 17-21: La tercera opinión acerca del mar es la de que el agua se filtra a través de la tierra y que la lava se convierte en salada porque la tierra contiene tales humores en sí. Prueba de ello la constituye el que de la tierra se extraen sales y nitratos, y que hay humores amargos en muchas partes de la tierra. De esta opinión han sido Anaxágoras y Metrodoro.

786 (59 A 90) GAL., *Epid.* 193, 6: Nosotros hallamos también el agua cuando el fuego o el sol se calientan en exceso, tendiendo —por así decirlo— a la salinidad, sólo que las maneras del agua de recibir el sabor salado se diferencian según su primera naturaleza. El agua que recibe rápidamente el sabor salado y se recalienta, en la medida que ello prevalece de modo fundamental, no se puede beber. Anaxágoras llama a este gusto «natrónico», de la palabra «natrón», porque el natrón también es una sal[83].

787 (59 A 91) AECIO, IV 1, 3: [Sobre la causa de las crecidas del Nilo.] Anaxágoras dice [que se deben] al derretimiento de la nieve en Etiopía durante el verano; en invierno se congela.

---

[82] La necesidad de una explicación acerca de la salinidad del mar parece nacida no de una contraposición abstracta entre cualidades o «poderes» de lo dulce y de lo amargo, sino en la importancia de estos «poderes» en algo tan concreto como la potabilidad del agua.

[83] Este texto, que DK presenta en traducción alemana de una versión árabe del comentario de Galeno al tratado pseudohipocrático sobre las *Epidemias*, combina en cierta manera las causas de los dos textos precedentes: sales de la tierra y acción del calor del sol.

VII. El hombre y los demás seres vivos.

a) *Nacimiento en otra parte: ¿otros mundos?*

788 Simpl., *Fís.* 34, 28-35, 13: En efecto, poco después del inicio del libro I del *Sobre la naturaleza,* Anaxágoras dice lo siguiente: «Dada esta situación, se debe creer que hay muchas cosas y muy variadas en todas las que se han compuesto, y semillas de todas las cosas, poseedoras de variados aspectos, colores y aromas. Y se estructuraron hombres y todos los demás seres vivos que cuentan con alma. Y estos hombres tienen ciudades pobladas y campos cultivados, como entre nosotros, y hay para ellos también sol y luna y demás [astros], como entre nosotros, y la tierra les produce muchas cosas y muy variadas, las más útiles de las cuales las almacenan en sus casas y las usan. Esto, por consiguiente, lo he dicho respecto de la separación, porque la separación se produce no sólo como entre nosotros, sino también en otras [partes]». Tal vez a algunos les parecerá que no se refiere a la inteligible separación originaria, sino a la comparación de nuestra morada con respecto a otros lugares de la tierra. Pero con respecto a otros lugares no diría que «hay para ellos también sol y luna y demás [astros], como entre nosotros», ni habría llamado «semillas de todas las cosas, [poseedoras de variados] aspectos» a las que haya allí[84].

---

[84] Respecto de este pasaje del fr. 4 se ha dicho que hay en él una clara alusión a otros mundos. Pero en ningún momento Anaxágoras habla de estos otros mundos ni de más de un proceso cósmico.

Cf. H. Fränkel, *WuF*, pág. 288 y su examen por Vlastos, «One World or many in Anaxagoras?», reseña de 1959 incluida en *SPP* II, 354-360. (Cf. otros puntos de vista en K-R, página 390, Guthrie, II, págs. 313-315.) Cuando Simplicio men-

789 SIMPL., *Fís.* 157, 9-24: No obstante, tras decir que «hay muchas cosas y muy variadas en todas las que se han compuesto, y semillas de todas las cosas, poseedoras de variados aspectos, colores y aromas. Y se estructuraron hombres y todos los demás seres vivos que cuentan con alma», añade: «Y estos hombres tienen ciudades constituidas[85] y campos cultivados, como entre nosotros, y hay para ellos también sol y luna y demás [astros], como entre nosotros, y la tierra les produce muchas cosas y muy variadas, las más útiles de las cuales las almacenan en sus casas y la usan». Y que alude indirectamente a otro ordenamiento cósmico[86] que el [producido] entre nosotros, lo patentiza

---

ciona una «inteligible (*noerán*) separación originaria», habla un lenguaje neoplatónico que nos aleja bastante de Anaxágoras. Por lo demás, y aun antes de que comparemos con el texto núm. 676, donde el comienzo del fr. 4 aparece conectado con el final, suprimiendo este engorroso pasaje (ver nota 30), es patente que se está hablando de un único ordenamiento cósmico, en el cual se produce la rotación «en la que rotan ahora los astros, tanto el sol como la luna» (fr. 12, texto núm. 703), de modo que hay un solo sol y una sola luna, tanto para nosotros como para nuestros hipotéticos antípodas; y que en todo caso podía valer para los que vivieran en «otros lugares de la tierra». Añadamos que este texto no suele ser tenido en cuenta por quienes creen en la multiplicidad de mundos en Anaxágoras, que prefieren el texto siguiente.

85 Traducimos «constituidas» el participio *synemménas*, que sustituye al *synoikēménas* del texto anterior («pobladas»). Que el original puede ser este último, como sugiere GUTHRIE (II, pág. 334, n. 2), vale para una transcripción o traducción del fr. 4 de Anaxágoras, pero no autoriza —pensamos— a alterar el texto de esta pág. 157 de Simplicio.

86 El pensamiento de un ordenamiento cósmico (*diakósmēsis*) distinto al que conocemos (en rigor, lo conocemos ya ordenado, dado que el ordenamiento mismo sólo lo conjeturamos), que es sensible y modelado sobre el anterior, inteligible, aunque con hombres, ciudades, casas, etc., es un pensamiento que sólo

la [frase] «como entre nosotros», dicha más de una vez. Y que no piensa en aquel [otro ordenamiento cósmico como si fuera uno] sensible que haya precedido a éste en el tiempo, lo muestra la [frase] «las más útiles de las cuales las almacenan en sus casas y las usan». En efecto, no dice «usaron» sino «usan». Ni tampoco dice que hay ahora otras moradas dispuestas similarmente a las nuestras. En efecto, no dice «*el* sol y *la* luna existen entre aquéllos como entre nosotros», sino «sol y luna, como entre nosotros», como si hablase de otros [astros, como sol, luna, etc.]. Pero si estas cosas son así o de otro modo, merece que se lo investigue[87].

790 (59 B 8) SIMPL., *Fís.* 176, 29: «No están separadas las cosas entre sí en el único mundo ni cortadas como con un hacha»[88].

791 (59 A 63) AECIO, II 1, 2: Tales... Anaxágoras, Platón, Aristóteles y Zenón dicen que hay un solo mundo.

---

a partir del neoplatonismo se aplica a la generación del mundo y del hombre.

Como dice VLASTOS, *art. cit.*, pág. 360, n. 14, la importancia que da Simplicio a la frase «entre nosotros» (*par'hemîn*) puede deberse a la influencia del uso de la misma (8 veces en el diálogo *Parménides*) por Platón respecto del mundo sensible en contraposición con el inteligible.

[87] La ausencia de los artículos antes de «sol» y «luna» no demuestra nada, porque la lengua no los requiere. De todos modos, se los lee al hablar de la rotación del sol y de la luna en el fr. 12. Pero, por lo demás, los doxógrafos (cf. texto núm. 791), Simplicio incluido, hablan siempre de un solo mundo en Anaxágoras.

[88] VLASTOS, *art. cit.*, pág. 360, n. 10 y STOKES, *One and Many*, págs. 237-238, entre otros, aducen —contra Fränkel— que lo de «único» no debe ser tomado más que como énfasis puesto en la unidad del mundo.

792 (59 A 64) SIMPL., *Fís.* 154, 29-30: Anaxágoras dice que el mundo se genera una sola vez a partir de la mezcla.

793 ARIST., *Fís.* I 4, 187a: Y cuantos afirman que ⟨lo real⟩ es uno y múltiple, como Empédocles y Anaxágoras, pues éstos también piensan que las demás cosas se separan de la mezcla. Pero difieren entre sí, porque uno, [Empédocles,] concibe que esto sucede periódicamente; el otro, [Anaxágoras,] en cambio, que sucede una sola vez[89].

794 (59 A 89) ARIST., *Meteor.* II 7, 365a: Como si la esfera [terráquea] tuviera partes superiores e inferiores, y la que habitamos es la superior, la inferior la otra[90].

b) *Alma e intelecto en el hombre y demás seres vivos.*

795 (59 A 93) AECIO, IV 3, 2: Anaxímenes, Anaxágoras, Arquelao y Diógenes [dicen que el alma es una sustancia] similar al aire.

796 (59 A 93) AECIO, IV 5, 11: Pitágoras, Anaxágoras, Platón, Jenócrates y Cleanto dicen que el intelecto penetra desde afuera.

---

89 Aristóteles es categórico: tal *diakósmēsis* acontece «una sola vez» (*hápax*).

90 Como ya hemos dicho (ver nota 67), esta aplicación de la palabra «esfera» a la tierra —que favorecería mucho más la idea de antípodas— no corresponde a Anaxágoras sino a Aristóteles, y lo más probable es que aquél la haya considerado cilíndrica. En todo caso, puede pensarse en «otros lugares de la tierra» fuera del orbe conocido, sin necesidad de recurrir a antípodas.

797 (59 A 93) AECIO, IV 7, 1: Pitágoras, Anaxágoras y Diógenes declaran que el alma es indestructible[91].

798 (59 A 99) ARIST., *Del Alma* I 2, 404a: Similarmente, Anaxágoras dice que el alma es motora; y lo mismo cualquier otro que haya dicho que el intelecto ha movido al todo.

799 (59 A 100) ARIST., *Del Alma* I 2, 404b: Anaxágoras es menos claro acerca de estas cuestiones. Muchas veces, en efecto, dice que el intelecto es causa de lo bello y correcto, pero otras veces lo dice del alma, pues cree que [el intelecto] está presente en todos los seres vivos, grandes y pequeños, valiosos y despreciables. Pero lo que se llama intelecto en cuanto sabiduría no parece que corresponda del mismo modo a todos los seres vivos, ni siquiera a todos los hombres.

800 (59 A 100) ARIST., *Del Alma* I 2, 405a: Por un lado, Anaxágoras parece distinguir alma e intelecto, como también nosotros lo hemos hecho más arriba; por otro lado, se sirve de ambos como de una única naturaleza, excepto cuando coloca al intelecto por sobre todas las cosas, pues entonces dice que es la única de las cosas que es incontaminada y pura, y asigna al mismo principio ambas funciones, la de conocer y la de mover, cuando dice que el intelecto mueve al todo.

801 (59 A 100) ARIST., *Del Alma* I 2, 405b: Sólo Anaxágoras dice que el intelecto no es afectado por nada y que no tiene nada en común con ninguna de las otras cosas.

---

91 La típica aglutinación de varios nombres para llenar el correspondiente formulario de preguntas de los doxógrafos nos hace dudar, por principio, de que sean aplicables a uno en particular.

802 (59 A 100) ARIST., *Del Alma* III 4, 429a: Es necesario, entonces, puesto que [el intelecto] piensa todas las cosas, que sea incontaminado, como dice Anaxágoras, para que prevalezca, esto es, a fin de que pueda conocer.

803 (59 B 11) SIMPL., *Fís.* 164, 22-24: «En todo hay parte de todo, excepto del intelecto, pero en algunas hay también intelecto».

804 (59 B 4) SIMPL., *Fís.* 35, 3-4: «Y se estructuraron hombres y todos los demás seres vivos que cuentan con alma».

805 (59 B 12) SIMPL., *Fís.* 156, 13-21: «El intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con cosa alguna, sino que está sólo en sí mismo... y las cosas mezcladas le impedirían prevalecer sobre ninguna cosa de un modo similar al [que lo hace] en tanto existe solo y por sí mismo. Pues es la más sutil y pura de todas las cosas, y cuenta con pleno conocimiento y tiene la mayor fuerza. Y cuantas cosas poseen alma, las más grandes y las más pequeñas, a todas domina el intelecto» [92].

806 (59 A 101) AECIO, V 20, 3: Anaxágoras dice que todos los seres vivos tienen la razón activa, pero cree que no poseen el intelecto pasivo, denominado intérprete del intelecto.

807 (59 A 101a) PSELOS, *De omnif. doctr.* 15: Anaxágoras no asigna el intelecto en cuanto sabiduría

[92] Anaxágoras parece distinguir entre «alma» e «intelecto», como dice Aristóteles en el texto núm. 800. Y lo que a continuación le objeta no nos parece válido, a la luz de los frs. 11 y 12. Hay un intelecto cósmico que mueve y ordena cósmicamente, e intelectos menores en los hombres (cuando dice «en algunas [cosas] hay también intelecto»), bien que alma tengar también los demás seres vivos (textos núms. 839 y 847).

a todos los hombres, no por no poseer la sustancia intelectiva, sino por no hacer uso de ella siempre. El alma, en cambio, es caracterizada por estas dos [facultades]: la de moverse y la de conocer[93].

808 (59 A 102) GAL., *D. usu part.* I 3: Así como el hombre es el más sabio de los animales, así posee manos [como el] órgano adecuado a un ser vivo sabio. En efecto, no es el más sabio porque tiene manos, como dice Anaxágoras, sino porque era el más sabio fue dotado de manos, como dice Aristóteles, quien conoce el tema más correctamente[94].

809 (59 A 117) [ARIST.], *De Plantis* 815a-b: Anaxágoras y Empédocles dicen que las plantas son movidas por el deseo y aseguran que también sienten, y que se entristecen y alegran. Y Anaxágoras dice que son animales y tienen alegría y tristeza, y da como argumento el cambio de follaje... Anaxágoras, Empédocles y Demócrito dicen que las plantas tiene intelecto e inteligencia[95].

---

93 Los dos textos precedentes están viciados por una terminología peripatética y estoica.

94 Sobre el pasaje aristotélico al cual se refiere aquí Galeno, ver texto núm. 668 y nota 24, cuando discutimos la presencia de mecanicismo y teleologismo en el pensamiento de Anaxágoras.

95 La primera parte del testimonio, que alude a Anaxágoras y Empédocles, primero, y a Anaxágoras solo —aunque diciendo algo que suena un tanto extraño, como el que las plantas son animales, lo que sugiere una mala traducción latina del griego *zôion*, que significa tanto «ser vivo» como «animal»— puede aceptarse, más bien como rasgo casi poético, ya que no hay mayor argumentación. La segunda, que incluye también a Demócrito, no condice con los otros testimonios que tenemos de Anaxágoras.

c) *Generación de los seres vivos: enfermedades, etc.*

810 (59 A 113) IRENEO, II 14, 2: Anaxágoras, quien ha sido apodado «el ateo», sentó la doctrina de que los animales nacen al caer del cielo las semillas en la tierra.

811 (59 A 110) PLUT., *Quest. Nat.* 911d: Platón, Anaxágoras y Demócrito creen que la planta es un ser vivo afincado en la tierra.

812 (59 A 117) TEOFR., *H. Plant.* III 1, 4: Anaxágoras afirma que el aire contiene semillas de todas las cosas, y que éstas, transportadas por el agua, dan origen a las plantas.

813 (59 A 117) [ARIST.], *De Plantis* 817a: Las plantas tienen el principio de su alimento en la tierra, y el principio de la generación de frutos en el sol. Y el mismo Anaxágoras dice que el frío proviene del aire y... que la tierra es madre de las plantas y el sol el padre.

814 (59 A 112) AECIO, V 10, 23: Los epicúreos afirman que los seres vivos se generan unos a otros, pues son partes del universo, como también sostenían Anaxágoras y Eurípides [cf. fr. 839 Nauck].

815 (59 A 114) ARIST., *De gen. animal.* III 6, 756b: Algunos dicen que los cuervos y los ibis hacen el coito por la boca; y que, entre los cuadrúpedos, la comadreja procrea por la boca. Estas cosas las han dicho Anaxágoras y algunos de los otros físicos, hablando con excesiva simplicidad y sin un adecuado examen.

816 (59 A 115) ARIST., *De respir.* 470b-471a: Anaxágoras y Diógenes, quienes afirman que todos [los seres vivos] respiran, dicen de qué modo respiran los peces y las ostras. Y Anaxágoras dice que los peces, cuando

expelen el agua a través de las agallas, respiran atrayendo el aire que se genera en la boca, porque no puede haber vacío.

817 (59 A 108) CENSOR., 6, 1: Lo primero que se forma en el embrión es, según Anaxágoras, el cerebro, donde se originan todas las sensaciones[96].

---

[96] Esto es atribuido por primera vez a Alcmeón de Crotona, por Teofrasto (tomo I, texto núm. 406), así como se atribuye a Alcmeón la tesis —mencionada por Platón entre las mecanicistas, texto núm. 666 —de que el cerebro suministra las percepciones del oído, vista y olfato, de las cuales se originarían la memoria y la opinión, generando, una vez adquirida la estabilidad, el conocimiento (tomo I, texto 408).

D. LANZA («L'*enképhalos* e la dottrina anassagorea della conoscenza», especialmente págs. 75-77) hace notar la semejanza de ese pasaje con el de PLUTARCO, *De Fortuna* 98f —del que Diels ha extraído el fr. 21b, cf. texto núm. 457—, en el que se menciona explícitamente a Anaxágoras: «Sabemos usar, como dice Anaxágoras, de nuestra experiencia, memoria, sabiduría y técnica». Lanza halla paralelismo entre la «sabiduría» (*sophía*) citada por Plutarco y la «ciencia» o «conocimiento» (*epistḗmē*) que leemos en Platón, y análogamente, entre «experiencia» (*empeiría*) y «opinión (*dóxa*), esto último basándose en el pasaje de *Rep.* V 476d - 480a, donde Platón contrapone la opinión al verdadero conocimiento. Ciertamente, estos paralelismos terminológicos resultan peligrosos, sobre todo cuando se trata de Platón o Aristóteles, verdaderos creadores de términos, sea forjadores de neologismos o transformadores de sentido en términos-clave (un ejemplo de un caso fundamental en Platón sería, en el segundo tipo de creaciones, *idéa,* así como *ousía* en Aristóteles). Quizá, de todos modos, una cosa no excluya a la otra, y Alcmeón puede haber sido el primero en privilegiar al cerebro respecto de las funciones mentales (además del testimonio de Teofrasto, Alcmeón es mencionado por nombre en doxografías; cf. en el tomo I, textos núms. 411 y 412), y a Anaxágoras puede caber el haber hablado de experiencia, técnica y conocimiento, aunque no podemos asegurarnos por Censorino que lo haya hecho en correspondencia con el cerebro, ni en el sentido descrito en el *Fedón.*

818 (59 A 109) CENSOR., 6, 2: Algunos, siguiendo a Anaxágoras, juzgan que hay un calor etéreo que dispone los miembros.

819 (59 A 110) CENSOR., 6, 3: En efecto, a Anaxágoras y a muchos otros les parece que el alimento es suministrado a través del cordón umbilical.

820 (59 A 107) ARIST., *De gen. animal.* IV 1, 763b: Algunos, como Anaxágoras y otros de los estudiosos de la naturaleza, dicen que ya en las simientes existe esta oposición [entre macho y hembra]. Dicen, en efecto, que el semen proviene del macho, en tanto la hembra ofrece el lugar, y que el macho procede de las partes derechas y la hembra de las partes izquierdas, y que el macho se genera en la parte derecha del útero, mientras la hembra en la izquierda[97].

821 (59 A 111) CENSOR., 6, 8: Sin embargo, Anaxágoras juzgó que los hijos llevan el aspecto de aquel de

---

97 Que la hembra aportara sólo el lugar de la procreación, es una antigua creencia patriarcal, lo mismo que el privilegio de la derecha —que corresponde al hombre— sobre la izquierda.

En las *Euménides* 658-660 de Esquilo, Apolo se hace cargo de la mencionada creencia, y alega que quien procrea es el hombre. En el *Timeo* 50d lleva esta creencia a un plano cósmico-teológico, donde la *chôra* o lugar en que existen las cosas es calificada de «madre», mientras las Ideas son el «padre», y el mundo resultante el «hijo». Respecto a que el sexo es determinado según provenga el semen de partes derechas o izquierdas y engendre en la parte derecha o izquierda del útero, ver fr. 17 de Parménides y textos números 1016 a 1022 de tomo I y el final de la respectiva nota 34. Contra el origen pitagórico (antiguo) de la tabla de contrarios que presenta Aristóteles en *Met.* I 5, 986a, donde aparecen correlacionados hembra con izquierda y con malo, y a su vez macho con derecha y con bueno, ver notas 45 y 46 a «Pitágoras» en tomo I, y en ese tomo los textos números 350 y 351. Cf. J. CUILLANDRE, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques*, París, 1944, y G. E. R. LLOYD, «Right and left in Greek Philosophy», *JHS* 82 (1962), 53 ss.

sus progenitores que mayor cantidad de semen ha descargado [98].

822 (59 A 105) ARIST., *Part. Animal.* IV 2, 677a: Parecen equivocarse los partidarios de Anaxágoras cuando suponen que [la bilis de hiel] es causa de las enfermedades más agudas, pues [sostienen que el líquido] corre a borbotones en exceso por el pulmón, las venas y las partes laterales. Pero prácticamente todos los [animales] a quienes acometen tal tipo de enfermedad no poseen bilis de hiel, y esto se hace evidente en la disección [de los cadáveres].

d) *Percepciones, sensaciones y otros fenómenos psíquicos.*

823 (59 A 92) TEOFR., *De Sens.* 27-30: Anaxágoras [afirma que la percepción sensible] se produce por medio de los contrarios, puesto que lo semejante no es afectado por lo semejante. Luego ensaya pasar revista a cada uno [de los sentidos]. Se ve debido a la reflexión [de imágenes] en la pupila, pero nada se refleja en lo que es de color semejante, sino en lo que es diferente [en color]. Y el color diferente se produce para muchos durante el día, pero para algunos de noche, porque entonces la visión es más aguda. Pero en general la noche es de color semejante al de los ojos. Y durante el día se produce reflejo porque la luz es auxiliar del reflejo, y el color más intenso se refleja siempre en el otro.

Del mismo modo juzga Anaxágoras en cuanto al tacto y al gusto. En efecto, lo que es similarmente

---

[98] Entre este texto y el anterior hay una contradicción manifiesta. Naturalmente, uno tendería a preferir a Aristóteles antes que a Censorino. Ciertamente, éste parece aplicar aquí lo que dice el final del. fr. 12: «Cada cosa es... aquello de que más había». Pero ¿lo aplicó también así Anaxágoras?

caliente o frío [a otro objeto] no calienta ni enfría al acercarse a él. Tampoco reconocemos lo dulce o lo amargo por medio de ellos, sino que reconocemos lo frío por lo caliente, lo fresco por lo salado, lo dulce por lo amargo, según la deficiencia de cada uno; aunque dice que *todos están presentes en nosotros.* De la misma manera con el oler y el oír: el primero acompaña a la inspiración, el segundo a la penetración del sonido hasta el cerebro; pues el hueso que rodea [al cerebro] es una cavidad, en la cual cae el sonido.

Toda percepción sensible se produce con dolor, lo cual parece ser a consecuencia de su [principal] supuesto: en efecto, todo lo que es desemejante, al entrar en contacto provoca pena. Esto resulta claro cuando el tiempo [de la percepción] es largo y cuando los objetos sensibles [están presentes] en exceso. Tanto los colores muy brillantes como los ruidos excesivos causan dolor y no se los puede soportar mucho tiempo. Los animales más grandes son más sensibles, y en general la percepción sensible está en relación con el tamaño [de los órganos de los sentidos]. En efecto, los que tienen ojos más grandes, puros y brillantes, ven cosas grandes y desde lejos; si tienen ojos pequeños, al contrario.

Semejantemente en lo que concierne al oído: los animales grandes oyen grandes ruidos y desde lejos, en tanto no advierten los ruidos menores; los animales pequeños, en cambio, oyen sonidos pequeños y cercanos. Y con el olfato sucede algo parecido. En efecto, con el aire sutil se huele más, por ser su olor cálido y denso. Un animal grande, cuando respira, atrae lo denso y a la vez lo sutil; el animal pequeño, en cambio, inspira sólo lo sutil, por lo cual los más grandes perciben mejor. Pues el olor vecino es más intenso que el lejano, por ser más denso, y al dispersarse se debilita. Prácticamente, pues, viene a decir que los

animales grandes no perciben el olor sutil; en cambio, los animales pequeños no perciben olores densos.

824 (59 A 92) TEOFR., *De Sens.* 37: El mismo Anaxágoras dice que los colores se reflejan uno en el otro, preferentemente el más intenso sobre el más débil; de modo que cada uno de ellos debe ver, pero ante todo el negro y ante todo los colores más débiles. Por ello, [el órgano de] la vista es de color semejante a la noche, y la luz es la causa del reflejo [de las imágenes en el ojo.] No obstante, primeramente vemos la luz misma sin reflejo alguno [de imágenes], y después las cosas negras no tienen menos luz que las blancas. Y aun en otras cosas vemos siempre cuando el reflejo [de imágenes] se produce en lo que es más brillante y puro, tal como él mismo afirma que las membranas de los ojos son sutiles y brillantes. La mayoría supone que [el órgano de] la visión misma es de fuego, dado que los colores participan preferentemente de éste. Y Anaxágoras, como ha sido dicho, también hace referencia a esta doctrina común y antigua.

825 (59 A 92) TEOFR., *De Sens.* 59: También en efecto, ha hablado acerca de los colores de un modo muy general[99].

---

[99] Hemos subrayado una frase en el primero de estos tres textos que traducimos de Teofrasto, por ser la que más sabor a Anaxágoras tiene («todo está en todo»). Según Lanza, el que la percepción se produzca por los contrarios no significa que el sujeto sea conocido por su contrario, sino más bien por medio de su contrario («como el agua es sentida fría por una mano habituada al calor»).

Cf. LANZA, «L'*enképhalos*», pág. 76. Nosotros hemos leído así el texto; de ahí que lo hayamos traducido como quiere Lanza, y, antes que él, Stratton. La tesis de que toda percepción sensible se produce con dolor, si es de Anaxágoras, es una valiosa novedad. La referencia a la duración de la percepción y al exceso que pueden provocar dicha pena nos parece una explicación de Teofrasto, que no parece adecuarse

826 (59 A 93) AECIO, IV 9, 6: Parménides, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, Epicuro y Heráclides dicen que las sensaciones particulares se producen en relación con los poros, dado que cada relación se adecúa armoniosamente al objeto sensible que le es propio.

827 (59 A 94) ARIST., *Ét. Nicóm.* VII 14, 1154b: En efecto, los seres vivos siempre sufren, como lo atestiguan también los estudiosos de la naturaleza, cuando dicen que el ver y oír son dolorosos.

828 (59 A 94) AECIO, IV 9, 16: Todas las sensaciones, según Anaxágoras, están acompañadas de sufrimiento.

829 (59 A 94) ASPAS., *Et. nicom.* 156, 14: En efecto, Anaxágoras dijo que el ser vivo siempre sufre por medio de las sensaciones, y esto no lo dice [Aristóteles] por estar de acuerdo, sino narrando [opiniones], puesto que a ellos no les parecía que el ser vivo sufriera siempre. También Teofrasto censura a Anaxágoras, alegando que el placer expulsa al dolor, o viceversa [100].

---

a la tesis expuesta, ya que ésta debe aludir a situaciones normales (si no, no diría «toda percepción sensible»). En cambio, la conexión del grado de sensibilidad con el tamaño del animal, resulta una idea demasiado tosca. El pasaje —en el texto núm. 824— que comienza con las palabras «no obstante» es, según STRATTON (*Theophrastus and the Greek Physiological Psychology*, 1917, pág. 181), una crítica de Teofrasto al pensamiento de Anaxágoras, «mostrando a qué absurdo puede conducir tal doctrina, ya que el color me vería tan realmente como yo al color».

100 Las palabras de Aspasio comentan a las de Aristóteles (texto núm. 827), por lo cual cabe inferir que éste se refiere a Anaxágoras. Ciertamente que no es imposible que Aspasio adjudique la doctrina del sufrimiento concomitante de la percepción a Anaxágoras en base a lo dicho por Aristóteles, pero, en vista de que éste no menciona en el pasaje en cuestión a Anaxágoras, más fácil resulta pensar que Aspasio ha inter-

830 (59 A 95) Cic., *Acad.* I 12, 44: Por la oscuridad de las cosas que condujeron a Sócrates a la confesión de [su] ignorancia, y ya antes de Sócrates a Demócrito, Anaxágoras y Empédocles, casi todos los [filósofos] antiguos dijeron que nada se puede conocer, percibir ni saber, y que los sentidos son limitados.

831 (59 A 96) Aecio, IV 9, 1: Anaxágoras, Demócrito, etc. ... dicen que las sensaciones son engañosas.

832 (59 A 97) S. E., *Pyrrh. hypot.* I 33: [Contraponemos] lo que es pensado a lo que aparece, como Anaxágoras contrapone [la proposición] «la nieve es blanca» [al argumento de] que «la nieve es agua congelada; ahora bien, el agua es negra; por ende, la nieve es negra».

833 (59 A 97) Cic., *Acad.* II 31, 100: Será más fácil probar que la nieve es blanca de lo que lo era para Anaxágoras, quien no sólo negaba que fuera así, sino que afirmaba que la nieve misma no le parecía ser blanca, puesto que sabía que el agua es negra allí donde se solidifica[101].

834 (50 B 21) S. E., *Adv. Math.* VII 90: El más grande de los filósofos, Anaxágoras, quejándose de que las percepciones sensibles son débiles, «a causa de su debilidad», dice, «no somos capaces de distinguir lo

---

pretado, gracias a Teofrasto, que Aristóteles se refiere a Anaxágoras. Y esto parece confirmarse por el hecho de que, inmediatamente después de aclarar que Aristóteles no comparte la doctrina, menciona una crítica de Teofrasto, que tal vez pueda ser extraída de *De Sens.* 31.

[101] Independientemente de la discusión acerca de si en la antigüedad grecorromana se veía negra al agua congelada (cf. Lanza, pág. 166), el silogismo que expone Sexto —y que parece tener ya en mente Cicerón— es un sofisma no imputable a Anaxágoras.

verdadero», y como prueba de su inseguridad aduce el paulatino cambio de colores. En efecto, si tomamos dos colores, por ejemplo negro y blanco, y vertimos uno en el otro gota a gota, la vista no podría discriminar las mutaciones paulatinas, aunque existan en la realidad.

835 (59 B 21a) S. E., *Adv. Math.* VII 140: «En efecto, las cosas que aparecen son un vislumbramiento de cosas no-patentes», como dice Anaxágoras [102].

VIII. Fragmentos probablemente auténticos.

836 (59 B 1) Simpl., *Fís.* 155, 26-30: Todas las cosas estaban juntas, infinitas tanto en cantidad como en pequeñez, pues también lo pequeño era infinito. Y cuando todas las cosas estaban juntas, nada era manifiesto, a causa de la pequeñez. El aire y el éter sujetaban a todas las cosas, por ser ambos infinitos; en efecto, tales son las cosas más grandes que hay en el conjunto, tanto en cantidad como en tamaño.

837 (59 B 2) Simpl., *Fís.* 155, 31-156, 1: Y en efecto, tanto el aire como el éter se separan de la multiplicidad abarcante, y lo abarcante es infinito en cantidad.

838 (59 B 3) Simpl., *Fís.* 164, 17-20: Pues no sólo en lo que concierne a lo pequeño existe lo mínimo, puesto que siempre [habrá algo] menor —ya que el

---

[102] La argumentación respecto de la insuficiencia de las percepciones corre por cuenta de Sexto Empírico. Por textos de Anaxágoras como los de los frs. 12 y 17 es fácil inferir que, para éste, «las cosas que aparecen» son las «cosas mezcladas» o compuestas, que se combinan «a partir de las *cosas* que existen», que son las «cosas no-patentes», y sólo el predominio de *una* nos permite vislumbrarlas, aunque posiblemente nos haga caer en el error de creer que *es sólo esa cosa*, la que predomina.

ente no puede no ser—, sino también en lo que concierne a lo grande existe siempre algo mayor.

839 (59 B 4) SIMPL., *Fís.* 34, 29-35, 9 y 34, 21-26: Dada esta situación, se debe creer que hay muchas cosas y muy variadas en todas las que se han compuesto, y semillas de todas las cosas, poseedoras de variados aspectos, colores y aromas. Y se estructuraron hombres y todos los demás seres vivos que cuentan con alma. Y estos hombres tienen ciudades pobladas y campos cultivados, como entre nosotros, y hay para ellos también sol y luna y demás [astros], como entre nosotros, y la tierra les produce muchas cosas y muy variadas, las más útiles de las cuales las almacenan en sus casas y las usan. Esto, por consiguiente, lo he dicho respecto de la separación, porque la separación se produce no sólo como entre nosotros, sino también en otras [partes].

Ahora bien, antes de que se separaran, cuando todas las cosas estaban juntas, tampoco era manifiesto ningún color. Lo impedía, en efecto, la mezcla de todas las cosas, tanto de lo húmedo como de lo seco, y de lo caliente como de lo frío, y de lo brillante como de lo oscuro; y había allí mucha tierra y semillas infinitas en cantidad, en nada parecidas entre sí. En efecto, tampoco ninguna de las demás cosas en nada se parecía a la otra. Y dada esta situación, se debe creer que todas las cosas estaban en el conjunto [103].

---

[103] El ordenamiento de este texto (fr. 4) se hace en base a la conjetura de que las palabras «antes de que se separaran» deben pertenecer al mismo texto que las anteriores, ya que son también citadas, con el comienzo de aquél, en el texto núm. 676 (ver nota 30). Como se ve, el fundamento es precario, ya que en dicho texto Simplicio no cita en ese orden. Además, la última frase es casi idéntica a la primera, aunque eso estilísticamente no sería un inconveniente, ya que Anaxágoras, como los prosistas presocráticos, es propenso a la repetición (ver fr. 12).

840 (59 B 5) SIMPL., *Fís.* 156, 10-12: Dado que estas cosas se dividieron así, hay que tomar conocimiento de que todas [ellas] en nada son menores ni mayores —en efecto, es inadmisible que haya [algo] mayor que todas—, sino que todas son iguales [104].

841 (59 B 6) SIMPL., *Fís.* 164, 26-165, 1: Y dado que las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en cantidad, así también deben estar todas las cosas en todo. Y no se puede existir separadamente, sino que todas las cosas participan en una porción de todo. Puesto que no puede existir lo mínimo, no podría estar separado ni llegar a ser en sí mismo, sino, como al principio, también ahora existen todas las cosas juntas. En todas las cosas hay muchas cosas, iguales en cantidad en las más grandes y en las más pequeñas de las que se separaron.

842 (59 B 7) SIMPL., *Del Cielo* 608, 24-26: De modo que de las cosas que se separan no se conoce la cantidad ni en la teoría ni en la práctica [105].

---

[104] Esto es lo que decía Parménides respecto del Ente (fr. 8, 24-25, cf. tomo I, texto núm. 960) para acentuar su continuidad.

«Ninguno de los filósofos del —ya avanzado— siglo V tomó a Parménides más en serio que Anaxágoras», bien dice STOKES, *One and Many*, pág. 237. Y aunque refiera esa frase al fr. 8, puede aplicarse a más de un pasaje textual de Anaxágoras, como el presente, en que se pone de manifiesto la continuidad de la realidad, tanto en el fr. 3 como en el 6.

[105] De acuerdo con el contexto, Simplicio entiende que la cantidad de cosas que se separan es incognoscible porque éstas son infinitas, lo cual es acorde con lo dicho sobre ellas en fragmentos como el 4. Lo que no está claro es qué significa aquí «la práctica».

Como dice bien LANZA, pág. 215, *lógoi méte érgoi* es una expresión común en el siglo V ático, como oposición «palabras-hechos», «teoría-práctica». Pero eso no impide que resulte difícil entender a qué podrían referirse los «hechos» o la «práctica».

843 (59 B 8) Simpl., *Fís.* 176, 29 y 175, 13-14: No están separadas las cosas entre sí en el único mundo, ni cortadas con un hacha, ni lo caliente a partir de lo frío ni lo frío a partir de lo caliente.

844 (59 B 9) Simpl., *Fís.* 35, 14-18: Así estas cosas rotaban y se separaban por obra de la fuerza y de la velocidad. Y la velocidad crea fuerza. Y la velocidad de ellas no se parece a ninguna cosa, en cuanto a la velocidad de las cosas que ahora existen entre los hombres, sino que es absolutamente muchas veces más veloz [106].

845 (59 B 10) Esc. a Greg., XXXVI 911: En efecto, ¿cómo se generaría pelo de [lo que] no es pelo, y carne de [lo que] no es carne?

846 (59 B 11) Simpl., *Fís.* 164, 23-24: En todo hay parte de todo, excepto del intelecto, pero en algunas cosas hay también intelecto.

847 (59 B 12) Simpl., *Fís.* 164, 24 y 156, 13-157, 4: Las demás cosas tienen una porción de todo, pero el intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con cosa alguna, sino que está solo en sí mismo. En efecto, si no existiese por sí mismo, sino mezclado con cualquier otra cosa, estaría mezclado con todas las cosas, si estuviera mezclado con alguna. Pues en todo hay

---

[106] Esta acción mecánica «ciega» debe formar parte de lo que produjo el rechazo de Platón. Una vez puesta en marcha la rotación por el intelecto, ella aumenta por obra de factores que no podemos considerar desde el punto de vista aristotélico como no naturales —tales como la «fuerza» o «violencia», *bía*— porque sería anacrónico, sino como ajenas en todo caso al intelecto, provinientes más bien del desplegarse del movimiento. Ciertamente, aunque se hable en presente, la comparación con «la velocidad de las cosas que existen *ahora* entre los hombres» indica que se refiere a la velocidad del proceso de formación cósmica.

una porción de todo, como ya lo he dicho antes; y las cosas mezcladas le impedirían prevalecer sobre ninguna cosa de un modo similar al [que lo hace] en tanto existe solo por sí mismo. Pues es la más sutil y pura de todas las cosas, y cuenta con pleno conocimiento y tiene la mayor fuerza. Y cuantas cosas poseen alma, las más grandes y las más pequeñas, a todas domina el intelecto. Y el intelecto dominó la rotación del conjunto, de modo que rotase al principio. Y primeramente comenzó a rotar desde lo pequeño, y rota más, y rotará más aún. Y las cosas que estaban mezcladas y que se separan y dividen, a todas las conoce el intelecto. Y cuantas cosas que estaban a punto de ser y cuantas eran, que ahora no son, y cuantas ahora no son y cuantas serán, a todas el intelecto las ordenó cósmicamente, y a esta rotación, en la que rotan ahora los astros, tanto el sol como la luna, y también el aire y el éter que se separan. Esta rotación misma hizo que se separaran: y se separa de lo raro lo denso, y de lo frío lo caliente, y de lo oscuro lo brillante, y de lo húmedo lo seco. Y hay muchas porciones de muchas cosas. Pero por completo nada se separa ni se divide una cosa de la otra, excepción hecha del intelecto. Y el intelecto es todo homogéneo, tanto el mayor como el menor. Pero de lo demás nada es semejante a nada, sino que cada cosa es y era manifiestamente aquello de lo que más hay.

848 (59 B 13) SIMPL., *Fís.* 300, 31-301, 1: Y después de que el intelecto comenzó a mover, se separó de todo lo que había puesto en movimiento. Y cuanto había movido el intelecto, todo esto se dividió; y cuando las cosas se movieron y dividieron, la rotación hizo que se dividieran mucho más.

849 (59 B 14) SIMPL., *Fís.* 157, 7-8: El intelecto, que existe siempre, existe ahora también allí donde existen

todas las demás cosas, en la multiplicidad abarcante, en las cosas que se han congregado y en las que se han disgregado.

850 (59 B 15) SIMPL., *Fís.* 179, 3-6: Lo frío y lo oscuro se han concentrado allí donde ahora está [la tierra], en tanto que lo sutil, lo caliente y lo seco se desplazan hacia la parte más lejana del éter.

851 (59 B 16) SIMPL., *Fís.* 179, 8-10 y 155, 23: A partir de estas cosas que se separan, se estructura [la] tierra: en efecto, de las nubes se separa el agua, y del agua [la] tierra, y de la tierra [las] piedras que se estructuran por obra del frío; y éstas se desplazan más lejos del agua.

852 (59 B 17) SIMPL., *Fís.* 163, 20-24: Los griegos no consideran rectamente ni el nacer ni el perecer. Pues ninguna cosa nace ni perece sino que, a partir de las cosas que existen, hay combinación y separación. De modo que, [para hablar] correctamente, deberían llamar al nacer combinarse y al perecer separarse.

853 (59 B 18) PLUT., *De fac. in orb. lun.* 929b: [El] sol presta a la luna su brillo.

854 (59 B 19) ESC. BT a *Il.* XVII 547: Llamamos Iris al reflejo del brillo del sol en las nubes: es signo de tormenta; en efecto, el agua que se esparce en torno a la nuve produce viento o se derrama como lluvia.

855 (59 B 21) S. E., *Adv. Math.* VII 90: A causa de la debilidad de éstas [es decir, de las percepciones sensibles], no somos capaces de distinguir lo verdadero.

856 (59 B 21a) S. E., *Adv. Math.* VII 140: En efecto, las cosas que aparecen son un vislumbramiento de cosas no-patentes.

857 (59 B 21b) PLUT., *De fort.* 98f: [Sabemos usar nuestra] experiencia, memoria, sabiduría y técnica.

858 (59 B 22) ATEN., *Epit.* B 57d: Lo que llamamos leche de ave es lo blanco en el huevo.

IX. FRAGMENTO APÓCRIFO.

859 (49 B 20) GAL., *in Hippocr. de aere aqu. loc.* VI 202: Y todos los hombres dicen que el sol sale a la mañana y se pone a la tarde. Ahora bien, en lo que concierne a las auroras, los astrónomos las conocen [y tienen de ellas] un conocimiento general. Y ciertamente si una estrella no aparece al principio de los veinte días o está [en el cielo] a la puesta del sol, o según la índole de lo que vale para la luna durante la conjunción [astral]: ...Y mucho habló sobre esto el sabio Ansaros... [107].

---

[107] En DK se suministra una versión alemana de la traducción hebrea del comentario de Galeno (probablemente traducido del griego al árabe y del árabe al hebreo) sobre un escrito pseudohipocrático. La transliteración de la palabra hebrea más próxima al nombre de Anaxágoras que figura en el pasaje es Ansaros. Es demasiado poco, y muy poco fidedigno el texto para que lo consideremos como fragmento auténtico. Cf. LANZA, págs. 241-245.

CATALOGO DE FUENTES EMPLEADAS EN ESTE VOLUMEN

A continuación se ofrece, por orden alfabético de los nombres de los autores (o de los títulos de las obras, cuando es el caso), una lista de aquellos autores que han servido de fuentes para los textos traducidos *en este volumen*, con una breve noticia y mención de los títulos completos (con la abreviatura utilizada en su oportunidad y con la traducción al castellano, si es necesario) de las obras empleadas, así como de las ediciones usadas. Si no se mencionan ediciones especiales, se entiende que el texto traducido corresponde exclusivamente a la edición DK (las excepciones figuran en notas a los textos).

Abreviaturas empleadas en este catálogo:

OCT = Oxford Classical Texts
LCL = Loeb Classical Library
LBL = Les Belles Lettres (Budé)
B. T. = Bibliotheca Teubneriana
CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca* (Academia de Berlín)
CMG = *Corpus Medicorum Graecorum.*

AECIO, ss. IV-V d. C.
Según TEOD., IV 31, escribió una *Recopilación de las opiniones de los filósofos.*
Su obra se basó en las *Vetusta Placita* (Opiniones antiguas), siglo I a. C., resumen de la obra de Teofrasto. Cf. H. DIELS, *Doxographi Graeci*, y nuestra «Introd. General».

ALEJANDRO de Afrodisia (ALEJ.), ss. II-III d. C.
Peripatético. Uno de los más ilustres comentadores de Aristóteles.

In Aristotelis Metaphysica Commentaria (*Met.*). *CAG*, I 1, M. Hayduck.

In Aristotelis Meteorologicorum Commentaria (*Meteor.*). *CAG*, I, M. Hayduck.

PSEUDO ALEJANDRO (PS. ALEJ.).

In Aristotelis sophisticos elenchos commentarium (*Ref. Sof.*) = Comentario a las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles. *CAG*, II 3, M. Wallies.

Quaestiones (*Cuest.*). *CAG*, II 2, supl., I. Bruns.

AL-MUBASSIR (AL-MUB.), ca. XI d. C.

Escritor árabe, autor de *Sentencias escogidas y dichos singulares* (*Sent. esc.*), cuya posible fuente es la *Historia de la Filosofía* de Porfirio, ampliamente utilizada por los árabes.

AMONIO, hijo de Hermias, s. V d. C.

Filósofo, alumno de Proclo y maestro de Simplicio. Comentador de Aristóteles.

In Aristotelis de interpretatione commentarius (*De Interpr.*). *CAG*, IV 5, A. Busse.

ANECDOTA GRAECA (ANECD. Bekk.).

Recopilación editada por BEKKER, Berlín, 1814-21.

APOLODORO de Atenas (APOL.), siglo II d. C.

Gramático griego, autor de *Cronologías* en yambos, que van desde la caída de Troya hasta el año 143 d. C. (citas en D. L.).

AQUILES TACIO (AQ. TAC.), s. III d. C.

Escribió:

Introducción a los «Fenómenos» de Arato.

ARISTOCLES de Mesene (ARISTOC.), s. II d. C.

Escritor peripatético (citas en EUS., *Prep. ev.*). Ver nota 20 a Meliso.

ARISTÓTELES de Estagira (ARIST.), 384-322 a. C.

Discípulo de Platón en la Academia de 367 a 347. En el 335 establece en Atenas, en el Liceo, la escuela peripatética.

Escribió:

Tópicos (*Tóp.*), OCT.

Refutaciones sofísticas (*Ref. sof.*), OCT.

Metafísica (*Met.*), OCT y W. D. Ross.

Física (*Fís.*), ed. W. D. Ross.

Del Cielo, LBL (Moraux) y OCT.

De la generación y corrupción (*de gen. y corr.*), B. T. y LCL.

Meteorología (*Meteor.*), LCL.

Ética a Nicómaco (*Ét. Nicóm.*), OCT.
Poética (*Poét.*), LBL.
Retórica (*Ret.*), LBL y LGL.
Del alma, ed. W. D. Ross.
Generación de los animales (*Gen. Animal.*), LBL y LCL.
Partes de los animales (*Partes Anim.*), LBL y LCL.
Del Sentido (*De Sent.*), LCL.
De la respiración (*De Respir.*), LCL.
Fragmentos (*Fr.*), Ross, OCT (Rose, B. T.; Walzer).

De autenticidad dudosa:

Ética a Eudemo (*Ét. Eud.*).
Problemas (*Probl.*), LCL.
De lineis insecabilibus (*De lin. insec.*) = Sobre las líneas indivisibles.
De Plantis = Sobre las plantas.

PSEUDO ARISTÓTELES (PS. ARIST.), s. I d. C.
Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias (*M. J. G.*).
Ver nota 26 a Meliso.

ASPASIO (ASPAS.), s. I d. C.
In ethica nicomachea commentaria (*Et. nicom.*). *CAG*, XIX 1, ed. G. Heylbut.

ATENEO de Náucratis, en Egipto (ATEN.), s. III d. C.

Escribió:

Deipnosophistae (*LSJ* = «iniciados en los misterios de la cocina») en griego. LCL (Gulick).

CALÍMACO de Cirene, s. III a. C.
Poeta y gramático. Residió en Alejandría, de cuya biblioteca compiló el primer catálogo razonado.

CELIO AURELIANO de Numidia (CELIO AUREL.), s. IV d. C.

Escribió:

De morbis Chronicis (*Morb. Chron.*) = Sobre enfermedades crónicas.

CENSORINO (CENSOR.), mediados del s. III d. C.

Escribió:

De die natali = Sobre el día del nacimiento.

CICERÓN (CIC.), 106-43 a. C.
Político, orador y estudioso de la filosofía griega.

Escribió:

Academica (*Acad.*) = Discusiones en torno a la Academia.
De oratore (*De orat.*) = Del orador.
De Re Publica (*Rep.*).
Tusculanae Quaestiones (*Tuscul.*) = Cuestiones tusculanas.

CIRILO, s. V d. C.
Obispo de Alejandría.
Contra Juliano (*C. Jul.*).

CLAUDIANO MAMERTO (CLAUD. MAMERT.), ca. V d. C.

Autor cristiano.

De statu animae (*De st. anim.*) = Sobre la índole del alma.

CLEMENTE de Alejandría (CLEM.), 150-215 d. C.

Nació en Atenas; tras convertirse al cristianismo viajó a Italia, Siria y Palestina, pero se radicó en Alejandría.

Escribió:

Pedagogo (*Pedag.*).

Protréptico (*Protr.*).

Stromateis (*Strom.*) = Misceláneas.

CÓDICES MONACENSIS (CÓD. MONAC.), s. XV.

Códices griegos conservados en Munich y estudiados por Hardt (1806-1812).

CORNUTO de Leptis, en Egipto, s. I d. C.

Filósofo.

Escribió un *Sumario de las tradiciones concernientes a la teología griega*, o *Epidromé* (*Epidrom.*), B. T.

CRATES, s. V a. C.

Poeta y actor cómico ateniense.

Fragmentos en *Com. Att.* (ed. Kock).

DAMASCIO (DAMASC.), ss. V-VI d. C.

Neoplatónico. Enseñó en Atenas.

De Principiis (*Pr.*) = Sobre los principios.

DÍDIMO de Alejandría, ca. s. III d. C.

Geopónicas (*Geopónic.*) = De lo relativo a la agricultura.

No debe confundirse con el gramático homónimo del s. I a. C.

DIODORO de Sicilia (DIOD.), s. I a. C.

Vivió en Roma, pero escribió en griego una historia en 40 libros, de los cuales se han conservado 15, y fragmentos. LCL.

DIÓGENES LAERCIO (D. L.), siglos II-III d. C.

Vidas de los filósofos ilustres. Cuando expone las doctrinas, su pensamiento suele ser algo confuso y poco fiable; en citas, cronologías y anécdotas suele mencionar las fuentes, lo cual permite la evaluación de la veracidad de las mismas. OCT.

DIONISIO de Halicarnaso (DIONIS.), s. I a. C.

Escribió:

De compositione Verborum (*De comp. Verb.*) = Sobre el

orden de las palabras. Ed. Usener.

DURIS de Samos, s. III a. C.
Su obra de historia se ha perdido, y sólo tenemos menciones en D. L.

ELIANO, Claudio (EL.), ss. II-III d. C.
Sofista nacido en Preneste (Italia). Escribió una recopilación heterogénea de anécdotas: *Varia Historia* (*Hist. Varias*); y también *De natura Animalium* (*Nat. Anim.*).

ELÍAS, s. VI d. C.
Neoplatónico cristiano.
In Aristotelis Categorias Commentaria (*Cat.*), *CAG*, XVIII 1, A. Busse.

EPICURO (EPIC.), 342-270 a. C.
Filósofo postaristotélico. Dio origen a una escuela epónima.
Epistula ad Herodotum (*Ep. ad Hdt.*), ed. G. Arrighetti.

EPIFANIO (EPIF.), 315-403.
Obispo de Constancia. Combatió a Orígenes y a los arrianos. Autor de un tratado *Contra todas las herejías*. Cf. Diels, *Doxographi graeci*.

ESCOLIOS (ESC.).
Comentarios antiguos a manuscritos (originales o copias).
Principales escoliastas: Eustacio, Tzetzes (a Homero).
Colecciones de escs. a Homero: Dindorf, Erbse.
A veces se indica con una letra mayúscula el manuscrito.
También hay escolios a obras de Hesíodo, Aristófanes, Platón, Gregorio Nacianceno, etc.

ESTOBEO, Juan (ESTOB.), s. V d. C.
Escribió, en griego:
Eclogae Physicae, Dialecticae et Ethicae (*Ecl.*) = Extractos de Física, Dialéctica y Ética, ed. Wachsmuth.

ESTRABÓN de Amasis (ESTR.), 54 a. C.-24 d. C.
Escribió una *Geografía*, a veces con datos de Eratóstenes (que vivió entre 276-196 a. C.) y referencias históricas. LCL.

EUDEMO de Rodas, s. IV a. C.
Discípulo de Aristóteles. Fragmentos en F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, 8.

EURÍPIDES (EURÍP.), 480-406 a. C.
Tercero de los grandes poetas trágicos.
Melanipa, obra perdida, fragmentos en Nauck.

EUSEBIO (EUS.), ss. III-IV d. C.
Obispo de Cesárea en el 315 d. C.

Escribió:

Praeparatio Euangelica (*P. E.* o *Prep. Ev.*).

Chronikón (*Chr.*) = Cronologías (obra traducida al latín por San Jerónimo).

EXCERPTA ASTRONOMICA (EXC. ASTRON.).

= Antología astronómica, del *Cod. Vat.* 381, ed. Maas.

FILÓDEMO (FILÓD.) de Gádara, Palestina, s. I a. C.

Volumina Rhetorica (*Ret.*), ed. S. Sudhaus.

FILÓN de Alejandría, ss. I a. C. - I d. C.

De Providentia (*De Provid.*).

De aeternitate mundi (*De aet. mundi*).

FILÓPONO (FILÓP.) = Juan de Alejandría, llamado el *Philóponos*, «el laborioso», ss. VI-VII a. C.

Escribió:

In Aristotelis de Anima libros commentaria (*Del Alma*), *CAG*, XV, M. Hayduck.

In Aristotelis Physica commentaria (*Fís.*), *CAG*, XVI - XVII, J. Vitelli.

In Aristotelis libro de generatione et corruptione (*De gen. y corrup.*), *CAG*, XIV 2, J. Vitelli.

In Aristotelis meteorologicorum librum primum commentarium (*Meteor.*), *CAG*, XIV 1, M. Hayduck.

FILÓSTRATO, Flavio (FILÓSTR.), siglos II-III d. C.

Enseñó en Atenas. Escribió *Vita Apolloni* (*V. Apoll.*) = Vida de Apolonio de Italia.

GALENO, Claudio (GAL.), nació en Pérgamo, s. II d. C.

Historia Philosophorum (*Hist. philos.*) = Historia de los Filósofos, ed. Diels.

De elementis secundum Hippocratem (*De elem. sec. Hipp.*) = Sobre los elementos según Hipócrates.

In Hippocrate de natura hominis (*In Hipp. de nat. hom.*) = Sobre *La naturaleza del hombre* de Hipócrates.

De Methodo medendi (*Meth. med.*) = Arte médica.

In Hippocrate de aere, aquis, locis (*In Hipp. de aere, aq., loc.*) = Comentario sobre *El aire, las aguas y los lugares*, de Hipócrates.

In Hippocratis Epidemias (*In Epid.*) = Comentario a *Epidemias* de Hipócrates, ed. Kühn.

GELIO, Aulo, nació en Roma, s. II d. C.

Escribió *Noctes Atticae* (*Noches Aticas*), miscelánea de

extractos grecorromanos y comentarios.

GREGORIO NACIANCENO (GREG.), s. IV d. C.
Obispo de Constantinopla. V. *Escolios.*

HEFESTIÓN (HEFEST.), s. II d. C.
Gramático alejandrino. Escribió una amplia obra que fue resumida y se la llamó *Enchiridion* (*Ench.*) = Manual, ed. Consbruch, B. T.

HERODIANO, Elio (HEROD.), s. II d. C.
Gramático que nació en Alejandría y vivió en Roma.
Escribió:
Schematismi Homerici (*Schem. Hom.* = Expresiones figuradas en Homero), en *Etymologicum Gudianum* —c. 1100 d. C.—, ed. F. Sturz, Leipzig, 1818.

HERÓDOTO de Halicarnaso (HER.), s. V a. C.
Su *Historia* (*ca.* 450 a. C.) de las guerras persas fue quizá el primer libro de historia, además de descripción de costumbres.

HESÍODO (HES.), natural de Beocia, s. VII a. C.
ca. 700: *Teogonía* (*Teog.*), ed. M. L. West.
ca. 660: *Los trabajos y los días* (*Trabajos*), ed. T. A. Sinclair.

HESIQUIO de Alejandría (HESIQ.), s. V d. C.
Lexicógrafo. Su *Léxico* fue editado por M. M. Schmidt y, recientemente, por K. Latte.

HIEROCLES de Alejandría (HIEROCL.), s. V d. C.
Filósofo neoplatónico.
Escribió un comentario a los versos áureos, *Ad carmen aureum* (*Ad c. aur.*), ed. Mullach.

HIPÓCRATES de Cos (HIP.), s. V a. C.
Dio origen a la primera sistematización de conocimientos médicos, que fueron compendiados en escritos que se le atribuyeron y que van del s. V al III a. C.
De morbo sacro = Sobre la enfermedad sagrada (epilepsia).
De natura hominis (*De nat. hom.*) = Sobre la naturaleza del hombre.
De victu = Del alimento.
De usu partium (*De usu par.*) = Sobre el uso de las partes.

HIPÓLITO (HIPÓL.), s. III d. C.
Apologeta cristiano.
Refutatio omnium Haeresium = Refutación de todas las he-

rejías (10 libros, de los cuales sólo los primeros llevan el nombre de *Philosophoumena*= Exposición de cuestiones filosóficas).

HOMERO.

Nombre convencional que se da al autor o autores (o cantor) de las epopeyas hexamétricas *Ilíada* y *Odisea*, que están separadas entre sí por un siglo, por lo menos. El esplendor de Micenas y las aventuras de los señores de entonces pueden haber sido objeto de sagas relativamente cortas que, gracias a fórmulas recurrentes, hayan sido transmitidas desde aquel siglo XIV hasta la radicación definitiva en Jonia (siglo XI) y soportar los oscuros siglos que van hasta el renacimiento cultural en los ss. VIII y VII. Por escrito fueron puestos sólo en el s. VI a. C.

Ilíada (*Il.*), *ca.* 750 a. C.
Ed. OCT. Ver HOMERO.

IRENEO, s. II d. C.
Obispo de Lyón (Francia).
Adversus Haereses (*Adv. Haer.*) = Contra los herejes. Escrita en griego, se conserva sólo en versión latina.

ISÓCRATES (ISÓCR.), s. IV a. C.
Orador y ensayista.
Antídosis (*Antíd.*) = Intercambio.
Helena (*Hel.*).

JÁMBLICO de Calquis (JÁMBL.), s. IV d. C.
De Vita Pythagorica liber (*VP*), ed. Deubner-Klein, BT; también ed. A. Nauck.

JENOFONTE de Atenas (JENOF.), ss. V-IV a. C.
Discípulo de Sócrates. Hombre de acción, historiador y ensayista.
Memorabilia Socratis (*Memor.*) = Recuerdos de Sócrates.

LUCRECIO (LUCR.), s. I a. C.
Poeta romano.
De Rerum Natura (*De natur. cosas*) = La naturaleza de las cosas.

MACROBIO, Teodosio (MACR.), siglo IV d. C.
Saturnalia (*Sat.*) = Saturnales.

Mármol de Paros (*Marm. Par.*).
Inscripciones descubiertas en el s. XVII en Esmirna. Cuentan con una cronología que fecha los hechos más importantes de acuerdo con los años transcurridos antes del arcontado de Diogneto (264-263 a. C.).

NEANTO de Cízico, s. III a. C.
Historiador cuya obra se conserva sólo fragmentariamente.

NICÓMACO de Gerasa, *ca.* s. II d. C.
Escritos referidos a Pitágoras —y tratados de aritmética— que han servido de fuente a Jámblico, especialmente a través de la *Theolog. Arithm.* y de Porfirio.

NICANDRO de Colofón (NIC.), siglo II a. C.
Escribió *Theriaca* (*Ther.*) = Antídotos. Cf. *Scholia* (ed. H. Keil).

Odisea (*Od.*), ss. VIII-VII a. C. Ed. OCT. Ver HOMERO.

OLIMPIODORO (OLIMP.), s. VI d. C.
Filósofo y comentarista neoplatónico.
Entre otras obras, escribió:
Vita Platonis (*Vita Plat.*), ed. Westermann.
In Aristotelis Meteora commentaria (*Meteor.*), *CAG*, XII 2, G. Stüve. Se duda si le corresponde la obra.
De arte sacra lapidis philosophorum (*De arte sacra*) = Sobre el arte sagrada de la piedra filosofal (Berthelot).

ORIBASIO, s. IV d. C.
Médico.

ORÍGENES de Alejandría (ORÍG.), 185-253.
Fundador de la teología cristiana. La obra *Contra Celso* (*C. Celso*) ataca al platonismo medio y defiende al cristianismo.

OVIDIO, 43 a. C. - 18 d. C.
Poeta romano.
Ars amatoria (*Ars am.*).

PÍNDARO de Tebas (PÍND.), 525-445 a. C.
Autor de odas en homenaje a triunfadores de juegos deportivos.
Olímpicas (*Ol.*), años 488-456, ed. Puech, LBL.
Fragmentos (Fr.), ed. O. Schroeder - Snell; Puech.

PLATÓN de Atenas = Aristocles, apodado «ancho de hombros» (*Plátōn*), 428-347 a. C.
Discípulo de Sócrates y fundador de la primera escuela de estudios superiores sistemáticos, alrededor del 480 a. C., la «Academia». Obras en OCT y LBL.
Apología de Sócrates (*Ap.*).
Hipias Mayor (*H. Mayor*).
Protágoras (*Prot.*).
Gorgias (*Gorg.*), ed. Dodds.
Menón, ed. Bluck.
Crátilo (*Crát.*).
Banquete (*Banq.*), ed. Bury.
Fedón, ed. Burnet.

República (*Rep.*), ed. Adam; Jowett-Campbell.
Fedro.
Parménides (*Parm.*).
Teeteto (*Teet.*), ed. Campbell.
Sofista (*Sof.*).
Político (*Pol.*).
Timeo.

De autenticidad dudosa:

Alcibíades Mayor (*Alc. May.*).
Rivales.

PLINIO el Anciano, Cayo, nacido en Roma, 23-79 d. C.

Naturae historiarum XXXVII libri (*Hist. Nat.*). Extensa compilación de datos muy heterogéneos en tema y valor.

PLOTINO (PLOT.), nacido en Licópolis (Egipto), 203-269 d. C.

Fundador del neoplatonismo, aunque fuera de la Academia. Escribió una obra en 54 libros, que Porfirio dividió en grupos de 9, o *Enéadas*. Eds. P. Henry-H. R. Schwyzer; LBL.

PLUTARCO de Queronea, en Beocia (PLUT.), ss. I-II d. C.

Escribió *Vidas Paralelas*, entre ellas:

Temistocles (*Temist.*).
Pericles (*Pericl.*).
Nicias.
Lisandro (*Lis.*).

También escribió numerosos ensayos morales, históricos, etcétera, que fueron reunidos por Enri Estienne (Stephanus) y editados por primera vez en 1572 con el nombre genérico de *Moralia*. Aquí seguimos ese orden, mantenido en la edición de G. N. Bernadakis (1888-1896, B. T.) y en la LCL, a cuyos volúmenes remitimos en números romanos al comienzo de cada referencia.

I *Quomodo adolescens poetas audire debeat* (*Quomodo adol. poet. aud. deb.*) = Cómo deben estudiar poesía los jóvenes.

II *De amicorum multitudine* (*De amic. multit.*) = Sobre la abundancia de amigos.

De fortuna (*De fort.*).

IV. *Quaestiones Romanae* (*Quaest. rom.*).

V *De Iside et Osiride* (*De Is. et Os.*) = Sobre Isis y Osiris.

De Pythiae oraculis (*De Pyth. Or.*) = Sobre los oráculos apolíneos no versificados ya.

De defectu oraculorum (*De def. orac.*) = Sobre el abandono de la consulta a los oráculos.

VI *De cohibenda ira* (*De coh. ira*) = Sobre la cólera contenida.

De tranquillitate animi (*De tranq. ani.*).

De curiositate (*De curios.*).

VII *De exilio* (*De exil.*).

VIII-IX *Quaestionum convivalium* (*Quaest. conviv.*) = Temas de diálogos de sobremesa.

X *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* (*Max. cum Princip. phil.*) = Principalmente los que gobiernan deben dialogar con el filósofo.

XI *Quaestiones naturales* (*Quaest. nat.*) = Cuestiones naturales.

XII *De facie quae in orbe lunae apparet* (*De fac. in orbe lun.*) = Sobre la faz que apadece en la órbita de la luna.

De primo frigido (*De prim. frig.*) = Sobre el frío primordial.

XIII *De esu carnium orationes* (*De esu carn.*) = Discursos sobre la dieta de la carne.

Platonicae Quaestiones (*Plat. Quaest.*).

XIV *Adversus Colotem* (*Adv. Colot.*) = Contra Colotes, en defensa de otros filósofos.

PSEUDO-PLUTARCO (PS. PLUT.).

Stromateis (*Strom.*) = Misceláneas.

Aunque esta obra figura en el vol. VII de la edición de Bernardakis de las *Moralia*, y hay diversas obras en dicha edición cuya autenticidad es dudosa, separamos ésta por constituir una importante fuente doxográfica, que cita o glosa a Teofrasto.

PORFIRIO (PORF.), 233-305.

Alumno de Plotino.

Escribió:

Vida de Pitágoras (*V. Pitág.*), ed. A. Nauck, B. T.

Gruta de las Ninfas (*Gr. Ninf.*).

De abstinentia (*De abst.*).

PROCLO de Bizancio. Nació en Constantinopla y murió en Atenas (410-485).

Filósofo neoplatónico, alumno de Olimpiodoro en Alejandría y de Siriano en Atenas.

Escribió:

In primum Euclidis Elementorum librum comentarii (*Elem.*) = Comentario al libro I de los *Elementos* de Euclides; ed. G. Friedlein, B. T.

Comentarios a diálogos de Platón:

In Platonis Rempublicam commentaria (*Rep.*), ed. Kroll.

In Platonis Cratylum commentaria (*Crat.*), ed. Pasquali.

In Platonis Parmenidem commentaria (*Parm.*), ed. V. Cousin.

In Platonis Timaeum commentaria (*Tim.*), ed. E. Diehl, B. T.

PSELOS, Miguel, 1020-1105.

Enseñó filosofía en Constantinopla.

De omnifaria doctrina (*De omnif. doctr.*) = Sobre la enseñanza polifacética.

QUINTILIANO, Marco Fabio (QUIN.), 35-100.
Escritor romano de retórica, nacido en España.
Escribió:
Institutio oratoria, LCL.

RUFO de Éfeso (RUFO ÉFES.), s. II d. C.
Médico que ejerció en Alejandría y en Éfeso.
De nominibus partium corporis humani (De nom. part. hom.) = Sobre los nombres de las partes del cuerpo humano.

SÉNECA, Lucio Anneo (SÉN. fil.), 4-65 d. C.
Hijo del retórico Séneca. Filósofo estoico, preceptor de Nerón.
Escribió:
Cuestiones Naturales (*C. N.*), donde expone los conocimientos científicos de su época.
Epístolas a Lucilio (*Ep.*).

SEXTO EMPÍRICO (S. E.), filósofo griego escéptico, s. III d. C.
Adversus Mathematicos (*Adv. Math.*) = Contra los científicos.
Pyrrhoniae Hypotyposes (*Pyrr. Hypot.*) = Esquemas pirrónicos.

SIMPLICIO de Sicilia (SIMPL.), s. VI d. C.
Neoplatónico, comentarista de Aristóteles.
Escribió:
In Aristotelis Physica comm. (*Fís.*), *CAG*, IX-X, Diels.
In Aristotelis De Caelo comm. (*Del Cielo*), *CAG*, VII, J. H. Heiberg.
In Aristotelis Categorias comm. (*Cat.*), *CAG*, VIII, C. Kalbfleisch.

SINESIO de Cirene, ss. IV-V d. C.
Pensador neoplatónico convertido luego al cristianismo y, finalmente, obispo cristiano de Tolemaida (Egipto).
Aegyptius sive De Providentia (*De Provid.*) = Discursos egipcios o Sobre la Providencia.

SORANO de Éfeso, médico, s. II d. C.
Escribió:
Gynaecologica (*Gynaec.*), ed. Nabel.

Suda o *Suidas*, s. X d. C.
Léxico griego anónimo, probablemente escrito en Bizancio.

TEODORETO de Antioquía (TEODOR.), Obispo de Siro (Siria), 393-466 d. C.

Escribió:

Graecanicarum Affectuum Curatio = Curación de las enfermedades griegas. Ed. P. Canivet (*Sources Chrétiennes*).

TEOFRASTO de Éreso (TEOFR.), siglos IV-III a. C.

Discípulo de Aristóteles y jefe del Liceo de 322 a 284 a. C.

Escribió:

Opiniones de los físicos (fragmentos en H. Diels, *Doxographi Graeci*; ver «Introducción general»).

De las sensaciones (*De sens.*), en Diels, *Dox. Gr.*

Caracteres (*Caract.*).

TEÓN de Esmirna (TEÓN ESM.), s. II d. C.

Escribió:

Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium = Exposición de temas matemáticos útiles para leer a Platón. Ed. E. Hiller, B. T.

TIMÓN de Fliunte, s. III a. C.

Filósofo escéptico.

TIMEO de Tauromenion, fin del s. IV a. C.

Tal vez el primer historiador que ubicó cronológicamente los acontecimientos pasados según las Olimpíadas. Fragmentos en *Fragmente der griechischen Historiker*, F. Jacoby, B 566 (1950).

TUCÍDIDES (TUC.), s. V a. C.

Historiador de la *Guerra del Peloponeso*, OCT.

TZETZES, Juan, s. XII d. C.

Comentarista bizantino, exégeta de Homero y Hesíodo.

VALERIO MÁXIMO (VAL. MÁX.), siglo I d. C.

Durante el reinado de Tiberio compiló *De factis dictisque Memorabilibus* = De hechos y dichos memorables.

VITRUVIO (VITRUV.), s. I a. C.

Arquitecto romano.

De architectura (*De arch.*).

TABLA DE CORRELACIONES

Z E N Ó N

DK	BCG	DK	BCG
29 A 1	1, 7, 12, 13, 17, 42.	29 A 22	59, 77.
29 A 2	2, 15, 18, 24, 31.	29 A 23	23.
29 A 3	3.	29 A 24	65.
29 A 4	10, 11, 34, 35.	29 A 25	72, 73, 74.
29 A 5	44.	29 A 26	78.
29 A 7	19	29 A 27	81, 82.
29 A 10	30.	29 A 28	86.
29 A 11	4, 5, 8, 9.	29 A 29	67, 68.
29 A 12	21, 25, 49.	29 B 1	51, 88.
29 A 13	39.	29 B 2	50, 60, 89.
29 A 14	29.	29 B 3	26, 52, 90.
29 A 15	14, 22, 43, 71.	29 B 4	70, 91.
29 A 16	56.	29 B 5	63, 93.
29 A 21	45, 55, 57, 58, 61, 62.		

M E L I S O

30 A 1	94, 98, 100, 114, 146, 220, 221.	30 A 6	198, 199.
		30 A 7	155, 156.
30 A 2	99, 101, 131.	30 A 8	189, 191.
30 A 3	95, 102-106.	30 A 9	96, 117, 150-153.
30 A 4	123, 125, 132, 133.	30 A 10	157, 158, 160, 161, 165.
30 A 5	137, 162, 170, 176, 179, 183, 212.	30 A 11	196, 197.

DK	BCG	DK	BCG
30 A 12	97, 219.	30 B 5	167, 229.
30 A 13	222.	30 B 6	168, 230
30 A 14	112, 211, 217, 218.	30 B 7	174, 177, 181, 231, 232.
30 B 1	138, 224.	30 B 8	209, 234.
30 B 2	144, 163, 225, 226.	30 B 9	192, 193, 235, 236.
30 B 3	148, 227.	30 B 10	194, 237.
30 B 4	149, 228.		

EMPEDOCLES

31 A 1	238, 240, 242, 243, 246, 249, 252, 253, 256-260, 264, 267, 268, 270, 271, 273, 277, 278.	31 A 40	320.
		31 A 42	288, 335, 344.
		31 A 43	331.
		31 A 44	325.
		31 A 45	298.
31 A 2	239, 262, 272.	31 A 46	295.
31 A 3	250, 251, 266.	31 A 47	343.
31 A 6	241.	31 A 49	312, 346, 347.
31 A 7	261.	31 A 50	351, 353, 354.
31 A 13	255.	31 A 51	349, 350.
31 A 14	254.	31 A 52	302.
31 A 16	269.	31 A 53	369.
31 A 19	265.	31 A 54	370.
31 A 21	284.	31 A 56	358, 359.
31 A 22	279.	31 A 57	375, 376.
31 A 25	280-282.	31 A 58	355, 360.
31 A 26	283.	31 A 59	373.
31 A 28	318.	31 A 60	362-365.
31 A 29	294.	31 A 61	367.
31 A 30	311, 348, 361.	31 A 62	371.
31 A 32	287.	31 A 63	377, 378.
31 A 33	314.	31 A 64	379.
31 A 34	330.	31 A 65	374.
31 A 35	321.	31 A 66	382.
31 A 37	299, 322, 341.	31 A 70	393.
31 A 38	337.	31 A 72	383.
31 A 39	300.	31 A 74	406.

DK	BCG
31 B 58	387, 528.
31 B 59	529.
31 B 60	390, 530.
31 B 61	388, 389, 531.
31 B 62	391, 539.
31 B 63	396, 533.
31 B 64	395, 534.
31 B 65	397, 535.
31 B 66	536.
31 B 67	537.
31 B 68	538.
31 B 69	539.
31 B 70	540.
31 B 71	541.
31 B 72	542.
31 B 73	543.
31 B 74	544.
31 B 75	545.
31 B 76	546.
31 B 77-78	547.
31 B 79	548.
31 B 80	549.
31 B 81	550.
31 B 82	551.
31 B 83	552.
31 B 84	426, 553.
31 B 85	554.
31 B 86	555.
31 B 87	556.
31 B 88	557.
31 B 89	419, 558.
31 B 90	559.
31 B 91	560.
31 B 92	561.
31 B 93	562.
31 B 94	563.
31 B 95	564.
31 B 96	332, 565.

DK	BCG
31 B 97	566.
31 B 98	333, 567.
31 B 99	431, 568.
31 B 100	394, 569.
31 B 101	433, 670.
31 B 102	436, 571.
31 B 103	415, 572.
31 B 104	573.
31 B 105	412, 574.
31 B 106	411, 575.
31 B 107	439, 576.
31 B 108	411, 577.
31 B 109	416, 576.
31 B 110	578.
31 B 111	247, 579.
31 B 112	244, 248, 276, 580.
31 B 113	245, 581.
31 B 114	582.
31 B 115	445, 583.
31 B 116	446, 584.
31 B 117	451, 585.
31 B 118	454, 586.
31 B 119	447, 587.
31 B 120	455, 588.
31 B 121	456, 589.
31 B 122	457, 590.
31 B 123	458, 591.
31 B 124	448, 592.
31 B 125	449, 593.
31 B 126	450, 594.
31 B 127	459, 595.
31 B 128	443, 596.
31 B 129	263, 597.
31 B 130	444, 598.
31 B 131	599.
31 B 132	600.
31 B 133	468, 601.
31 B 134	469, 602.

DK	BCG
31 B 135	464, 603.
31 B 136	462, 604.
31 B 137	463, 605.
31 B 138	606.
31 B 139	607.
31 B 140	465, 608.
31 B 141	466, 609.
31 B 142	610.
31 B 143	467, 611.
31 B 144	612.
31 B 145	613.
31 B 146	460, 614.
31 B 147	461, 615.
31 B 148	616.
31 B 149	617.
31 B 150	618.
31 B 151	619.
31 B 152	620.
31 B 153	621.
31 B 153a	622.

ANAXAGORAS

59 A 1	623, 624, 633, 643, 649, 650, 652, 659, 699, 735, 741, 760, 770.
59 A 3	653.
59 A 4	625, 626.
59 A 5	628, 634.
59 A 6	635, 734.
59 A 7	634, 637, 638.
59 A 8	632.
59 A 9	661.
59 A 11	629, 630, 737.
59 A 12	736.
59 A 13	645, 646.
59 A 15	640, 641, 642, 700.
59 A 17	654, 655.
59 A 18	656.
59 A 30	647.
59 A 31	644.
59 A 33	648.
59 A 34a	651.
59 A 35	665.
59 A 36	660.
59 A 37	657.
59 A 38	663.
59 A 39	664.
59 A 40	658.
59 A 41	688.
59 A 42	701, 721, 723, 724, 738, 742, 744, 751, 753, 757, 771.
59 A 43	631, 671, 672.
59 A 45	673, 689, 690.
59 A 47	666, 667, 713.
59 A 48	707, 708.
59 A 49	709.
59 A 52	683, 687.
59 A 53	693.
59 A 54	706.
59 A 56	704.
59 A 57	705.
59 A 58	712.
59 A 59	682.
59 A 61	680.
59 A 62	678.
59 A 63	791.
59 A 64	686, 687, 792.
59 A 68	728, 729.

DK	BCG
59 A 69	730.
59 A 70	719.
59 A 71	720.
59 A 72	739, 743, 744.
59 A 73	717, 718, 740.
59 A 74	779, 780.
59 A 75	752.
59 A 76	758.
59 A 77	746, 747, 748, 749, 750, 754, 755, 756.
59 A 78	762.
59 A 76	758.
59 A 77	746, 747, 748, 749, 750, 754, 755, 756.
59 A 78	762.
59 A 79	763.
59 A 80	764, 765.
59 A 81	766, 767.
59 A 82	768.
59 A 83	769.
59 A 84	772, 773.
59 A 85	774, 775, 776.
59 A 86	777.
59 A 87	726.
59 A 88	725, 732, 733.
59 A 89	731, 781, 782, 783, 794.
59 A 90	784, 785, 786.
59 A 91	783.
59 A 92	823, 824, 825.
59 A 93	795, 796, 797, 826.
59 A 94	827, 828, 829.
59 A 95	830.
59 A 96	831.
59 A 97	832, 833.
59 A 99	798.
59 A 100	799, 800, 801, 802.
59 A 101	806.
59 A 101a	807.
59 A 102	668, 808.
59 A 105	822.
59 A 107	820.
59 A 108	817.
59 A 109	818.
59 A 110	819.
59 A 111	821.
59 A 112	814.
59 A 113	810.
59 A 114	815.
59 A 115	816.
59 A 116	811.
59 A 117	809, 812, 813.
59 B 1	677, 714, 836.
59 B 2	715, 837.
59 B 3	694, 838.
59 B 4	804, 839.
59 B 5	840.
59 B 6	695, 841.
59 B 7	842.
59 B 8	696, 790, 843.
59 B 9	844.
59 B 10	654, 845.
59 B 11	697, 803, 846.
59 B 12	698, 703, 805, 847.
59 B 13	848.
59 B 14	716, 849.
59 B 15	722, 850.
59 B 16	851.
59 B 17	686, 852.
59 B 18	758, 853.
59 B 19	778, 854.
59 B 20	859.
59 B 21	834, 855.
59 B 21a	835, 856.
59 B 21b	857.
59 B 22	858.

ÍNDICE GENERAL

Págs.

MELISO DE SAMOS

EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO

ANAXAGORAS DE CLAZÓMENAS